

علم المعرفة

# الحب في التراث العربي

د. محمد حسن عبدالله



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت





---

مَسَلَّة كُتْ ثَقَافِيَّة شَهْرِيَّة يَصْدُرُهَا الْمَجْلِسُ لَوَطْنِي الثَّقَافَةِ وَالْفَنُونِ وَالْأَدَابِ الْكُوَيْتِ

# الْحُبُّ فِي الْبَرَاثَةِ الْعَرَبِيَّةِ

د. مُحَمَّدُ حَسَنُ عِيْنِ دَاوُدَ

---

٣٦ - الْحَرَمُ / صَفَرُ ١٤٠١ هـ - دِيَسْمَبَرُ (كَانُونُ أَوَّلُ) ١٩٨٠ م

المشرف العام  
أحمد مشاري العدواني  
الأمين العام للمجلس

نائب المشرف العام  
د. خليفة الوتيان  
الأمين العام المساعد

هيئة التحرير

د. فؤاد زكريا "المستشار"

زهير الكرمي

د. سليمان الشطي

د. شاكر مصطفى

سندوت خطاب

د. عبد الزاق العدواني

د. علي الراعي

د. فاروق العبد

د. محمد الرميحي

---

المراسلات:

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب  
ص.ب ٢٣٩٩٦ الكويت



---

# الحب في التراث العربي

---

---

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها  
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس.

## مقدمة

قالوا:

\* «الأرواح جنود مجنّدة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»

حديث شريف

\* اذا تقادحت الأخلاق المتشاكلة، وتمازجت الأرواح المتشابهة، ألهبت لمح نور ساطع، يستضيء به العقل، وتهتز لأشراقه طباع الحياة، ويتصور من ذلك النور خلق خاص بالنفس، متصل بجوهريتها، يسمى العشق.

الأصمعي

\* ولولم تكن عفة المتحابين عن الأدناس، وتحاميتها ما ينكر في عرف كافة الناس، محرما في الشرائع، ولأستقيحا في الطبائع، لكان الواجب على كل واحد منها تركه، إبقاء وده عند صاحبه، وإبقاء على وده صاحبه عنده.

ابن داود

\* واعلم أنا انما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية، لأنه منها يرتقى أهل المقامات الى ماهي أعلى منها حتى ينتهى الى المحبة الالهية،

وقد وجدنا النفوس الحاملة لها اذا لم تتهيأ لقبول المحبة الطبيعية  
لاتحمل المحبة الالهية.

أبو الحسن الديلمي

\* ويكفى أن يكون الأعرابي الذي لا يذكر مع الملوك، ولا مع  
الشجعان الأبطال، يعشق ويشتهر بالعشق، فيذكر في مجالس  
الملوك والخلفاء ومن دونهم، وتدون أخباره وتروى أشعاره،  
ويبقى له العشق ذكرا محمدا، ولولا العشق لم يذكر له اسم، ولم  
يرفع له رأس.

ابن القيم

وعنّي أخبرك:

\* أنه مامن مؤلف قديم أو حديث تطلع الى التأليف في الحب،  
الا وهو ينفس في كتابه عن ذكريات قديمة، وهوى مكبوت.  
ولقد نشأت فيه ووعيته اشراقا وخيالا قبل أن أعيشه سلوكا  
وفكرا.

\* وأنه مامن مؤلف قديم أو حديث تطلع الى التأليف في الحب،  
الا وهو يطمح الى اكتساب أعظم قدر من القراء، اذ يعرف  
ماللحب من منزلة في النفوس، وتأثير في الشعور.

\* والحب أنبل العواطف التي ردها الشعر العربي، ولكننا لم  
نجعل هذا الشعر الغزير مصدرا أساسيا للتعرف الى الحب في  
التراث العربي، لأن هذا الشعر قد نال حظا من الاهتمام،

ولأنه يعبر عن تجارب ذاتية لا تعني برصد الاتجاهات العامة،  
ومع هذا فقد ظل الشعر مشاركا في كل فصول الكتاب، مؤثرا  
في توجيه الفكرة.

❖ ولقد اعتمدت على كتب التراث فعلا، فلم أتطرق الى  
المعاصرين الا .. لاما، انصافا للقدماء، وتحريرا للرؤية من  
أية أفكار مسبقة.

❖ والحب شديد الاغراء، والتأليف فيه سهل الانزلاق الى مايبعد  
عن الجدد، ولقد حاولت أن أحقق التوازن بين الجدية والترفيه،  
وبين الجهامة والمداعبة، ليس لمجرد ارضاء الناس كافة، فهو  
غاية لا تدرك، وإنما لأن ذلك هو الطريق الوحيد لتأليف  
كتاب عن الحب.





١

مِنَ الْهَامِشِ إِلَى الصَّمِيمِ





## أول الكلام:

قال الأصمعي: سألت أعرابية عن العشق فقالت: جل والله عن أن يرى، وخفى عن أبصار الوري، فهو في الصدور كامن ككمن النار في الحجر، إن قدحته أوري، وإن تركته توارى.

وهذه العبارة على إيجازها وبساطتها يمكن أن تعطى بالتأمل دلالات عميقة، لعل هذه الأعرابية المجهولة لم تقصد إليها قصدا، ولكن ادراكها الباطن قد انطوى عليها بوعي أو غير وعي، فتأمل مثلا وصف العشق بالجلالة، التي تعطي احساسا بالضخامة، ثم الوصف بما يناقض ذلك، فهو لا يرى، لكنه لا يرى لجلاله، لاهوانه، ومن هنا كان تقديم القسم بالله أمام موضوع يسبق الى الخاطر أنه على تناقض معه، ووصفه بالخفاء مع قيامه في الصدور، وتقريب هذا الوصف المتناقض ظاهريا بالنار الكامنة في الحجر، وهو تشبيه فلسفي في صميمه، قال به المتكلمون والفلاسفة توضيحا لعلاقة الروح بالجسد، وعلاقة الله بالعالم، وتأمل الصلة بين الانسان والحجر، وكلاهما من طين، وصلة العشق بالنار، وهي نور ودمار، وانظر كيف تتولد المادة اللطيفة المضيئة من المادة الثقيلة المعتمة، وكيف يتم ذلك بطرف آخر، هو حجر أو ما يشبهه، فبارتطام الجسمين تتولد الشرارة المضيئة المحرقة، ولو تركا دون صدام لما زادا عن حجرين !!

وإذا كانت هذه الأعرابية المجهولة قد اكتفت في تعريف العشق بالإشارة الى غموضه والاستعانة بالتشبيه، فإن الأمر بالنسبة للباحث في التراث العربي أشد صعوبة، لأسباب عديدة، في مقدمتها أن الحب — ولنقل الآن — مجرد تقريب المعنى.. انه مرادف للعشق، أو هو القدر المعتدل من العشق — عاطفة انسانية ذات طبيعة خاصة بكل فرد، فع التسليم بقدر مشترك تظل التجربة الذاتية في الحب متحركة أو مؤثرة في تصويره والحكم عليه، وإذا كان الأمر — كما يقول ابن قتيبة في مقدمة الشعر والشعراء — أن الناس يميلون الى سماع التشبيب لأنه «قريب من النفوس، لائط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة

الغزل، والى النساء، فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقاً منه بسبب، وضارباً فيه بسهم، حلال أو حرام» — إذا كان الأمر كذلك فهو ميزة ومشكلة: ميزة تحقق الرواج السريع لكل ماتبدعه الفنون عن الحب، والشهرة العريضة لأبطال قصصه وشعرائه وكتابه، ومشكلة حيث تضيق معالم الموضوعية أمام طوفان التجارب الفردية، وحيث يعتبر كل إنسان نفسه صاحب خبرة فيه ينبغي اعتبارها والافادة منها.

وتبقى صعوبات أخرى لا تقل عن هذا خطراً، منها تداخل أخبار العشاق والمحبين، بل الشك في وجود بعضهم أصلاً، ومجنون ليلي مثل واضح لذلك، وقد أورد الأصفهاني (الأغاني ج ٢ ص ١ — ٩٤) كافة الاحتمالات العقلية لإثباته. بالذات والاسم والصفة، ونفيه بهذه المعاني أيضاً، وأورد لكل احتمال أدلته من الأخبار المرفوعة بسندها. ويحدث كثيراً أن يغادر الخبر دائرة المعلومات أو الحوادث الواقعية المباشرة إلى دائرة أكثر اتساعاً فيلتقي بالحكاية ويتداخل مع القصة طلباً للثارة والاعراب، بل قد تتسلل إليه بعض الأساطير والخرافات لنفس الأسباب، لم ينج من ذلك جلة العلماء الموثقين من أمثال ابن قيم الجوزية الذي جعل الحب أول خطايا البشرية وسبب معاناتها بالخروج من الجنة، وإن دل اللفظ على أنه مردد لقول آخرين لم يعينهم: «قالوا: وقد حجب الله سبحانه وتعالى إلى رسله وأنبيائه نساءهم وسرارهم، فكان آدم أبو البشر شديد المحبة لحواء، وقد أخبر الله سبحانه وتعالى أنه خلق زوجته منه ليسكن إليها. قالوا: وحبّه هو الذي حمله على موافقتها في الأكل من الشجرة. قالوا: وأول حب كان في هذا العالم حب آدم لحواء، وصار ذلك سنة في ولده في المحبة بين الزوجين (١)».

(١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٦٩، وقد عاد ابن القيم لهذه النقطة مرة أخرى (ص ١٩٠) فجعل عصيان آدم قسمة بين سببين: اتباعه الهوى في طلب الخلود في الجنة، ودخوله في هوى حواء حبا لها «فأول فتنة كانت في هذا العالم بسبب النساء». وستكون لابن داود إشارة أخرى في «الزهرة» سجد أصلها في غطوط نادر، وسيأتي ذلك في مكانه من هذا الكتاب.

على أن الخطاب في الآيات القرآنية موجه غالبا الى آدم وحواء معا، والوصف بالعصيان خص به آدم وحده، ولم يقل لنا ابن القيم اذا كانت سنة الحب «بين الزوجين» قد بدأت بآدم وحواء، متى بدأت «سنة» الحب بين من ليسا بزوجين !!.

ويروي ابن القيم هذا الخبر نقلا عن الواقدي : «كانت سارة عند ابراهيم صلى الله عليه وسلم، فكثت معه دهرًا لا ترزق منه ولدا، فلما رأت ذلك وهبت له هاجر أمها، فولدت لابراهيم، فغارت من ذلك سارة ووجدت في نفسها وعبت على هاجر، فحلفت أن تقطع منها ثلاثة أعضاء، فقال لها ابراهيم : هل لك أن تبرمينك؟ قالت : كيف أصنع؟ قال : اثقي أذنيتها واخفضيها، والخص هو الختان، ففعلت ذلك بها، فوضعت هاجر في أذنيتها فارتدت بها حسنا، فقالت سارة : انما زدتها جلا، فلم تقاره على كونها معه، ووجد بها ابراهيم وجدا شديدا فنقلها الى مكة، فكان يزورها كل يوم من الشام على البراق من شغفه بها وقلة صبره عنها (٢)».

وأهداف هذا الخبر واضحة في تفسير بدء الختان عند أبناء ابراهيم، وكذلك تبرير نقل هاجر ولدها الى الحجاز وتركها بواد غير ذي زرع، ولكن هل تحتاج عوامل الأمن بين الضرتين الى هذه المسافة الشاسعة؟ ثم يظهر «البراق» في آخر الخبر—الحكاية، ليؤكد أن الحب لا يقهر، وأنه صانع معجزات !!

وسبق الحب دائما قادرا على تفسير ما يعجز الواقع عن تفسيره، واضفاء الاشارة والحوية—والاقناع أحيانا—على حوادث تاريخية غامضة الأسباب، أو

---

(٢) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٢٩٨، وقد سبق لابن القيم أن أشار الى الزيارة اليومية على البراق بين الشام والحجاز برواية سعد بن أبي وقاص: ص ١٦٩ وقد أشار «أخبار النساء» الى هذا الخبر، وروايته أن ابراهيم قال: اثقي أذنيتها وخصفيها، والخصف هو الخياطة، وفيها أيضا أن ابراهيم كان يزورها في كل وقت لشغفه بها وقلة صبره عنها. انظر ص ٨٣ وواضح أن مصدر الخبر واحد في المرتين.

تحتاج الى عناصر تشويق تجعلها أكثر «درامية» وتقبلا وارتباطا بالمقدمات ، ويمكننا أن نختار بعض الحوادث التاريخية التي قيل ان الحب لعب فيها الدور الحاسم ، أو أنه الذي أنزل الستار على الفصل الأخير، فمثلا ، في صراع امرئ القيس مع بني أسد حول استرداد ملك ابيه ، يرحل الى قيصر يطلب نصرته فيعشق ابنة القيصر أو أخته ، أما النابغة الذبياني فانه يهوى المتجردة زوجة الملك النعمان ولي نعمته حتى يصفها — فيما يزعمون — وصفا مكشوبا في قصيدة تتلى على زوجها ، وهو الملك المهلب ، أما الشاعر طرفة بن العبد فقد كان ينادم عمرو بن هند ، فأشرفت أخته ذات يوم فرأى طرفة ظلها في الجام الذي في يده ، فقال في ذلك شعرا أحق عليه ابن هند ، فدبر مقتله (٣) . وعمارة بن الوليد يذهب الى الحبشة سفيرا مع عمرو بن العاص ليرد النجاشي مهاجري المسلمين الى مكة ، فيهوى عمارة زوجة النجاشي أو تهواه ، ويشي به صاحبه فيلقي عمارة حتفه ، والحارث بن عبد المطلب — الموصوف بالجمال الفائق — يواجه نفس المصير لأنه تأبى على العشق ، اذ هويته زوجة عظيم ميني كان الحارث في معيته .. وهكذا الى مالا نهاية ، يمكن أن نجد أنفسنا بين طوفان من الأخبار والحكايات والقصص ، تجمع الواقع أو الممكن الى المستحيل ، وتكاد تنزلق بأي دراسة في مجال الحب الى غير ما ينبغي لها من الموضوعية والوضوح ، فتستدرج خطوة بعد خطوة بهذه المادة الغزيرة الى تيار التسلية والاثارة ، وبخاصة أن ما يتهددها على الطرف الآخر — النقيض — هو الجدل الفلسفي حول ماهية الحب ، وسيط الفقهاء الموجهة في ذم الهوى ، وهما من الأمور الجافة التي لا يميل اليها المؤلف الذي يؤثر عاطفة الحب باهتمامه ، والقارئ أيضا من باب أولى ،

---

(٣) وقد أورد ابن قتيبة في الشعر والشعراء (ج ١ ص ١٢١ ، ١٦٦ ، ١٨٨) قصص هؤلاء الشعراء ، وأشار الى أن قصص العشق تقتزن عادة بدعوى الهجاء ، فهناك الشاعر المتهم بالعشق ، والشاعر أو النديم المنافس له الذي يشيع عنه ذلك ، أو أن الشاعر نفسه يريد أن يلحق معرة بمن يرغب في فضحه بجرعة !!

وسيفسر لنا هذا جانباً من مئآت الأخبار والنوادر والقصص المتداولة حول المحبين والعشاق، وهي على كثرتها تكاد ترحل بذاتها من كتاب الى آخر، دون تغيير يذكر أو بتغيير طفيف لا يمس الجوهر. ولقد كانت سيطرة هذا المنحنى القصصي على المادة المتداولة عن الحب واضحة، بدرجة دفعت ابن حزم — وهو من أهم الباحثين في هذا المجال — أن يغمز الشكل والمحتوى في تلك الحكايات، فيقول في صدر كتابه الشهير: — طوق الحمامة — « والتزمت في كتابي هذا الوقوف عند حدك، والاقتصار على ما رأيت أو صحت عندي بنقل الثقات، ودعني من أخبار الأعراب والمتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أنضى مطية سواي، ولا أتخلى بحلي مستعار » وهو على أي حال، يثار للمعاصرة وللوضع الراهن بصرف النظر عن أبعاده التاريخية.

ولقد صحت عزم صاحب الطوق على تجنب تلك الأخبار الكثيرة المأثورة عن الأعراب، ولكنه استعاض عنها بأخبار رواها هو عن معاصريه، وهذا استطاع أن يحفظ التوازن في مادة كتابه، ويخفف من الطابع النظري الجدلي والتقريري برواية الأخبار والحكايات، ولكنها كانت أخباراً وحكايات عصرية، ليست مأثورة عن الأعراب، حيث اختلف سبيل الحياة، ومن ثم سبيل التأليف.

### ولكن: كيف كانت البداية؟:

وليس العرب في اهتمامهم بالحب، وكثرة أشعارهم وقصصهم حوله مبتدعين أو مختلفين عن غيرهم من الأمم، وإشادتهم بشهداء الحب وشعرائه، ودرجة اهتمامهم بكل ألوانه من العذرية الى الحسية الصريحة هو ما يتوافق وحضارتهم ذات الطابع العقلي والروحي والوجداني، والتي ازدهر جانبها المادي ماثلاً في الثراء والترف واتساع العمران عدة قرون. وسيؤكد البحث في ظاهرة الحب عند العرب أن الطبيعة البشرية لا يمكن اعتقادها، وأن فيها قدرة على تجاوز أي إطار مسبق يفرض عليها، ستوجد دائماً قلة تحاول أن تسمو الى المشال، وتستعلي على نداء الغرائز، وترفض العرف الشائع، ولكنها ستظل قلة، تأخذ مكانها في الكتب، أكثر مما تترك أثراً في

السلوك العام الذي سيبقى دائما ابن الطبيعة، والعرف الاجتماعي، وثمرة حلققات متداخلة من الأعراف الحضارية التي تلعب فيها الثروة والثقافة والموروث الأخلاقي والعرقى دورا واضحا.

لقد كان العربي في العصر الجاهلي تلقائيا في علاقته بالمرأة، يحترم الأعراف القبلية، ولكنه يستجيب للصبوة ما سنحت الفرصة، وأمن العار، وتتحرك قصائد الشعر الغزلي وقصص الحب ومغامرات العشاق بين القطبين المتباعدين: العفة والتهتك، ويروي ابن الجوزي قصة أخ رأى امرأة أخيه حاسرة فعمشها وكنم عشقه حتى أوشك أن يودي به السقم، فظل به الحارث بن كلدة، أشهر أطباء العصر، حتى اكتشف سبب المرض، فما كان من الأخ الا أن طلق زوجته ليرجع الى أخيه فؤاده، «فان المرأة توجد والأخ لا يوجد» فأقبل الناس يهنئون المريض بنيل مراده، فما كان منه الا أن حرم المرأة على نفسه. قال عبيدة السلماني راوية الخبر: «ماأدري أي الرجلين أكرم؟ الأول أم الآخر!» (٤).

وفي الخبر السابق دلالة على وجود الحجاب في العصر الجاهلي، وأكثر الاشارات تدل على أنه كان نوعا من النقاب أو الخمار، أما الحجاب بمعنى قرار المرأة في دارها والاحتجاب دون الرجال فلم تعرفه المرأة في ذلك العصر. وكما عرف العصر المرأة «البرزة» أي السافرة التي تخالط الرجال، فقد عرف اجتماع الفتيان والفتيات في المراعي وأثناء السمر، وكانت الافتتاحية التفليدية للقصيد العربية تعبيرا مباشرا — في كثير من الحالات — عن هذه الأوضاع الاجتماعية الشائعة، واذ يقرر ابن القيم أن عادة العرب قبل الاسلام أن المرأة لا تحتجب لنزاهتهم ونزاهة نساءهم، وأن الاسلام قام على ذلك حتى نزلت آية الحجاب (٥)، يزيد الجاحظ الأمر

(٤) ذم الهوى: ص ٢٢٠ ومابعداها، وفي القصة ملامح إسلامية، حيث يشهد

الرجل على طلاق زوجته ثلاثا.

(٥) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٣٠٠.

تفصيلاً فيقرر أنه مع سقوط الحجاب ما كانوا يرضون بنظرة الفتنة، ولالحظة الخلسة، دون أن يجتمعوا على الحديث والمسامرة، ويزدوجوا في المناسبة والمثافنة، ويسمى المولع بذلك من الرجال الزير، المشتق من الزيارة. وكل ذلك بأعين الأولياء وحضور الأزواج، لا ينكرون ما ليس بمنكر إذا أمنوا المنكر. (٦).

وسياق هذا النص لا يخصه بالجاهلية، بل ربما ترجح أنه وصف للمجتمع الطبيعي في العصر الإسلامي، ومع هذا لا نجد ما يمنع من اعتبار ذلك استمراراً لجانب من التقاليد الطبية للمجتمع الجاهلي، الذي يصفه ابن القيم بقوله: «وكانت الجاهلية الجهلاء في كفرهم لا يرجون ثواباً ولا يخافون عقاباً، وكانوا يصنونون العشق عن الجماع»، كما ذكر أن أعرابياً علق امرأة فكان يأتيها سنين وما جرى بينهما ريبة، أما الوجه الآخر للحب، الوجه الجنسي الصريح فجده عليه أكثر من دليل في أشعارهم، بل نجد ابن الميم نفسه يحدد صورة أخرى للعشق ليست على شيء من النفاء الذي عبر عنه آنفاً حتى وإن تجافت عن المباشرة. وفي مثل ذلك يقول الشاعر:

**فللحب شطر مطلق من عقاله وللبلع شطر ما يرام منيع (٧)**

ونجد في أكثر من مصدر قديم ما يؤكد وجود بيوت للبقاء في الجاهلية، وقد كانت سمية - أم زياد ابن أبيه - من الزانيات بالطائف، وكانت تؤدي الضريبة للحارث بن كلدة (٨)، وفي كتاب «أشعار النساء» للمرزباني نماذج من الشعر المكشوف لأم الورد العجلانية، وعمرة بنت الحارس التغلبية، كما تبادلت ليلى الأخيلية الهجاء المقذع مع النابغة الجعدي، وكذلك فعلت الدماء مع الأخطل، بل يورد الكتاب حواراً صريحاً بين همام بن مرة وبناته الثلاث، لا

(٦) رسائل الجاحظ: كتاب القيان - ص ١٤٨.

(٧) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٨٥-٨٧.

(٨) أخبار النساء ص ٢١١.

يتورعون عن اعلان شوقهن للرجال ورغبتهن في الزواج بعبارات لا تورية فيها (٩).

وخلاصة ما نريد الانتهاء اليه أن العصر الجاهلي عرف الحب في مستوياته جميعا، الحسية والعذرية، الطبيعية والشاذة، بين الفتيان والفتيات، وبين العشاق من أزواج وزوجات وعواهر، وأشعار امرئ القيس وحده يمكن أن تجد فيها آثار هذه الألوان من الحب على اختلاف مستوياتها، مما قد يعني التلفائية والاستجابة للدافع الوقتي، وقد يعني اختلاف المستوى مع مراحل العمر، وعوامل الاستقرار والسيطرة أو القلق والانفلات .

إلى أن جاء الاسلام:

وقد أنكر الاسلام الزنا، وحرمه، وعاقب عليه بالرجم أو الجلد، وأباح ما سوى ذلك من الزواج بأربع زوجات متزامنات، والتسري بالاماء دون حد، ولم يكن الحب أو العشق من الكلمات المحرمة أو المكروهة، بل كانت تتداول بين الصحابة باللفظ أو المعنى، وتظهر في السلوك والعلاقات دون أن تنال من وقارهم أو مهابتهم، وقد نقل ابن القيم عن الخرائطي أن عبد الله بن عمر اشترى جارية رومية، وأنه كان يحبها حبا شديدا، ف وقعت ذات يوم عن بغلة له، فجعل يمسح التراب عن وجهها ويفديها . وكانت تقول له: أنت قالون، تعني جيد، ثم انها هربت منه، فوجد عليها وجدا شديدا، وقال:

قد كنت أحسبني قالون فانصرفت فاليوم أعلم أنني غير قالون (١٠)

وليس شيء من هذا بمستغرب، فالصحابة بشر، وأداؤهم للفرائض وتطلعهم الى الله لا يعني العجز عن تذوق الجمال أو رفض المباح من متع الدنيا، وسيرد في

- 
- (٩) أشعار النساء: انظر الصفحات ١١٤، ١٥٢، ١٥٣، ١٩٣، وغيرها. ونجد مالا يقل صراحة وانكشافا عن ذلك في نزهة الجلساء في أشعار النساء للسيوطي منسوباً للشاعرة ثواب الهمذانية ومهجة القرطبية وولادة وغيرهن. هذا غير ما نجد في المخطوطات مما لا يسمح الذوق العام بنشره.
- (١٠) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٧٢.



شعر عمر بن أبي ربيعة أن ابن أبي عتيق — حفيد الصديق — كان يصف له حسان مكة، ويعجب بشعره في وصفهن ووصف مغامراته معهن. ونعود الى التشريع الاسلامي بالنسبة للمرأة فنحده بيبح أربع نساء غير ما يبيح من الاماء، وهذا يعني في النهاية أن الاسلام قد وضع اطارا مرنا وواسعا للحياة الجنسية والحياة العاطفية للرجل بصفة خاصة، وللمرأة نسبيا، ولكنه لم يتسامح في الخروج على هذا الاطار بالسقوط في الزنا. وقد دفع بعض الزناة والعشاق حياتهم في عصر صدر الاسلام، اعترف عدد قليل بخطيئتهم أمام الرسول — صلى الله عليه وسلم — فأمر بجدهم بعد محاولة لاغرائهم بالتستر على أنفسهم وفتح باب التوبة أمامهم، وقتل بعض آخر غسلا للعار وقطعا لدابر الفضايح المعلنه، كما حدث لسحيم الشاعر — عبد بني الحسحاس، الذي قال غزلا فاضحا في حرائر القبيلة ووصف مغامراته مع بعضهم، وقد روى أن رجلا كان يختلف الى روجة رجل من الأنصار — في عهد عمر أيضا — كان قد خرج في بعث، فعلم بذلك أخ للرجل الغائب، فراقب ما يجري حتى شاهد الرجل في بيت أخيه، فاقتم عليه البيت وقتله، وأخبر عمر، فأقره على قتله. كما نفى عمر نصر بن حجاج عن المدينة، لأبيات قالتها امرأة في خلوتها تتشوق اليه، مع أن الرجل لم يرتكب إثما ولم يغربه، ولكن عمر فضل الاحتياط للفتنة.

وهكذا كان الموقف من الزنا ومن مقدماته والأمور المغرية به متشددا، ولكن هذا التشدد مالبث أن تراخى حتى استرخى. لقد بلغ التشدد أوجه في عصر عمر، وقد اقترن هذا التشدد بما يشغل الناس، فمع صرامة الحكم، كان هناك العدل، وكان هناك العمل، وكانت هناك الكفاية، بل الثروة التي سيظهر مردودها السلبي في العصر القادم. أما كيف بدأ الاسترخاء، فأغلب الظن أنه تخفى في ثياب التسامح ودخل من باب الشعر، ولعل هذا الاقتباس من تفسير أبي الفداء يوضح ذلك. يقول معقبا على قوله تعالى:

(والشعراء يتَّبِعُهم الغاؤون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون):

«وروى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: أكثر قولهم يكذبون فيه. وهذا الذي قاله ابن عباس رضي الله عنه هو الواقع في نفس الأمر، فإن الشعراء يتجحون بأقوال وأفعال لم تصدر منهم ولا عنهم، فيتكثرون بما ليس لهم، ولهذا اختلف العلماء رحمهم الله فيما اذا اعترف الشاعر في شعره بما يوجب حدا، هل يقام عليه بهذا الاعتراف أم لا، لأنهم يقولون ما لا يفعلون؟ على قولين. وقد ذكر محمد بن اسحاق ومحمد بن سعد في الطبقات، والزيبر بن بكار في كتاب الفكاهة أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه. استعمل النعمان بن عدى بن فضلة على ميسان من أرض البصرة، وكان يقول الشعر، فقال:

ألا هل أتى الحسناء أن خليلها	بميسان يسقى في زجاج وحنم
إذا شئت غتتني دهاقين قرية	ورقاصة تحدو على كل مبسم
فان كنت ندماني فبالأكبر اسقني	ولا تسقني بالأصغر المتسلم
لعل أمير المؤمنين يسوءه	تنادمننا بالجوسق المهتمد

فلما بلغ ذلك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أي والله انه ليسوءني ذلك، ومن لقيه فليخبره أنني قد عزلته، وكتب اليه عمر: (بسم الله الرحمن الرحيم، حم، تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم، غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول، لا اله الا هو اليه المصير) أما بعد، ففد بلغني قولك:

لعل أمير المؤمنين يسوءه تنادمننا بالجوسق المهتمد  
وايم الله انه ليسوءني وقد عزلتك. فلما قدم على عمر بكته بهذا الشعر، فقال: والله يا أمير المؤمنين ما شربتها قط، وما ذاك الشعر الا شيء طفع على لساني. فقال عمر: أظن ذلك، ولكن والله لا تعمل لي عملاً أبداً وقد قلت ما قلت. فلم يذكر أنه حده على الشراب وقد ضمنه شعره لأنهم يقولون ما لا يفعلون، ولكن ذمه عمر رضي الله عنه، ولامته على ذلك وعزله به (١١).»

من باب التسامح مع الشعراء الذين يقولون ما لا يفعلون احتلت الخمر يات مكانا رحيسا في تاريخ الشعر العربي، في كل عصوره لا نستثني العصر الاسلامي الذي عرف العرجي والأخطل والوليد بن يريد وبشارا وغيرهم، في ظل خلافة تعلن أنها قائمة بأمر الدين، وهودين يحرم الخمر ويحد شارها، ومن باب التسامح أيضا، وبجسارة الترف، واستكمال أسباب اللذة صار الكلام في العشق محببا ومطلوبا، حتى يقول بعض خلفاء بني العباس: «حدثونا حديثا لبعض العشاق»!!

### الحب، من الشعور الفردي الى التصور الكوني:

أما وقد دخل «الحب» الى رحاب الكلمة عن طريق الفن الأدبي، أو الشعر بصفة خاصة، فقد يعني هذا التسليم مبدئيا بأنه ظل في حيز الاهتمام بالشعور الفردي والتجربة الذاتية (١٢)، سواء كان ذلك الفرد هو شخص الشاعر، كما هو الحال في الشعر العربي القديم، أو كان شخصا آخر حقيقيا أو متخيلا أثر الشاعر أن يصور مغامراته العاطفية ومعاناته، كما فعل هوميروس — مثلا — مع أبطال الإلياذة، وهو أمر ليس له شبهة على أي حال في تراثنا الشعري. أما ونحن نهتم أساسا بالمأثور العربي، وقد كانت لنا وقفة متأنية بعض الشيء مع العصر الجاهلي، فإننا لن نجد تحليلا لعاطفة الحب، أو رصدا لعلاماته أو تقصيا لآفاته في ذلك العصر، لقد تأخر هذا كله الى ما بعد الاسلام بنحو قرنين أو أكثر، وسنرى أن القرآن تكلم عن الحب، والهوى، وقدم بعض القصص لأهداف وعظية، وأن بعض الأحاديث تكلمت عن العشق وعن العفة وعن الحب والنظر، ولكن هذا كله قد بقي في حدود النصوص الشرعية التي لم تستثمر فكريا كمنطلق لدراسة السلوك الانساني والعواطف البشرية، فبميت محددة بهدفها الديني المباشر. أما حين نتوجه الى جهود العلماء فان ما بقي من هذه القرون الثلاثة الممتدة من الجاهلية حتى أواخر القرن الثاني الهجري لا يتجاوز

---

(١٢) وهذا يختلف بالطبع عن القول بأن حب الآخرين هو في نهاية الأمر نوع من حب الذات.

بعض التعريفات والتعليقات السريعة التي لا تخلو من غموض، وهي تعريفات نابعة من الخبرة الشخصية لا من الرصد الموضوعي؛ مثل ما يروى من أن المأمون سأل يحيى بن أكتم عن العتق ماهو؟ فقال: هو سوانح تسنح للمرء، فيتم بها قلبه، وتؤثرها نفسه. فقال له ثمامة: اسكت يا يحيى! إنما عليك أن تجيب في مسألة طلاق أو في محرم صاد ظيماً أو قتل عملة، فأما هذه فساثلنا نحن. فقال له المأمون: قل يا ثمامة، ما العتق؟ فقال: العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائرة، ملك الأبدان وأرواحها، والفلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وأعطى عنان طاعتها، وقود تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمى في القلوب مسلكه. فقال له المأمون: أحسنت والله يا ثمامة، وأمر له بألف دينار (١٣)!!

ونحن لا نستطيع أن نشارك المأمون اعجابه بهذا التعريف الخطابي، فيكفي أنه حين وصل إلى النقطة الحاسمة: أسبابه وأطواره، لم يجد أمامه غير الحرب المعلن في اختيار الفعلين: «تواري» و«عمى»!! ومع هذا فأننا لا نتعسف فنطلب من العصر غير طباعه أو استطاعته، ويكفي أنه حتى تلك الفترة كانت أشعار المحبين وأخبارهم وقصصهم قد شاعت واستمرت طرف روايتها وأخضعت لبعض النقد والاستصفاء، وأنها - في تنوع مستويات المحبين ودرجات عشقهم وألوان سلوكهم وبيئاتهم - تعتبر، وفي نطاق العاطفة الفردية والشعور الذاتي، قد قدمت حصراً شاملاً لكل أنواع الحب تقريباً: العف والجنسي والشاذ، مع ما في كل واحد من هذه الأنواع من تفاوت في الدرجة وفي الأسباب والنتائج وشتى الملابس، حتى يمكن أن نقول أن قراءة متفحصة لهذه الأشعار وتلك الأخبار والقصص باستطاعتها أن تغطي كافة جوانب السلوك الإنساني تجاه عاطفة الحب، وفي العصر الإسلامي وحده حين نضع امرأ الفيس وسحياً إلى جانب عمر بن أبي ربيعة والعرجي والوليد بن يزيد، ثم جماعة العذريين ابتداء بعروة وعفراء، واستمراراً مع قيس وليلى، وقيس ولبنى، وجميل وبشينة، إلى آخر القائمة، وإذا

اقتحمنا دور القيان في بغداد وحاناتها، والديارات في العراف والشام، ورأينا العلاميات وأشباه الرجال ولا رجال، فقد تم لنا الاطلاع على لوحة عريضة للحب والعشق في كافة المستويات التي يطبقها الطبع البشري السوي، وغير السوي أيضا، بدرجة تسمح بالقول بأن هذه التجارب الفردية المتفطرة كزخات المطر قد صنعت في النهاية مجرى واضحا يمكن أن نقول انه يعبر—بقدر من الموضوعية— عن الحب في التراث الأدبي العربي، وفي المجتمع العربي أيضا، في مجالات الشعر والفصحة والفضول المأثور والنادرة والسلوك الاجتماعي والأخلاقي.

ومثل كل الظواهر، فإن الاهتمام بالحب يتدرج من البساطة الى التعقد أو التركيب، ومع تنوع مناهل الثقافة العربية بعد حركة الفتح تم حركة الترجمة لا بد أن تختلف طريقة تعريف الحب، وبتفتت الاجمال الى تفصيل وتميز لألوان من الحب، يعن على ذلك تعقد النظام الاجتماعي وظهور طمنا وأجناس ومذاهب وأنشطة ماكان للمجتمع المحصور في الجزيرة العربية بها من عهد، ولكن التفتت الذي انتهى الى التفصيل لم يكن يعني التجزؤ أو العجز عن النظر الشامل والربط بين الظواهر وارجاع الكثرة الى الوحدة. ولا نستطيع أن نقول اننا أمام تيارين متعاكسين يتجه أحدهما الى تجزئ الظاهرة والآحر الى تجميعها، وانما—وعلى التحفيق— كان أحدهما يتعمق فيها تفصيلا، والآخر يتعمق فيها ربطا وتوحيدا. وبعبارة أكثر تحديدا: لم يعد الحب يروى على شكل خبر أو حكاية، أو مجرد تعريف في شكل سؤال وجواب، وانما أصبح التساؤل يدور حول ماهيته ومقدماته ومراحله أو درجاته وآفاته ووسائل الوقاية منه أو الفوز فيه، وقد واكب ذلك—على المستوى الفني— امتداد الخبر أو الحكاية، وتفرعها، وتجمعها في «غاية» أو «عظة» حتى تقترب من شكل القصة الفنية. هذا على مستوى التفصيل، أما مستوى التوحيد، أو تعميم الظاهرة، فانه على الرغم من أن الحب ظاهرة انسانية، وعاطفة يمتزج فيها الشعور بالعمل والارادة، وهذه خصائص بشرية صرف، فان الملاحظة الانسانية، والخيال، والتأمل، راحت جميعها تربط

وتقيس وتعمم، لتقول في النهاية إن الحب ظاهرة كونية، تتجاوز الانسان الى النباتات والحيوان والأحجار، بل تتجاوز الحياة البشرية الى الكون الواسع حتى نلاحظها فيما بين الجن، وبين الجس والانس وبين الكواكب، وبين السماء والأرض!! فالكون كله يتكون ويتحرك بالحب.

ولعله من الطبيعي، كما قد يغلب على الظن أن الأمر قد بدأ باطلاق ملاحظة اسانية ذات دلالة رمزية، فقد روى جعفر السراج خبر شجرتين قد التفتا على قبرين متلاصقين؛ قد خرج من كلا القبرين ساق شجرة، حتى اذا صارا على قامة التفتا، أما القبران فهما قبر عروة وعفراء، وحين يسوق السراج هذا الخبر يتبعه بقول الناس تعليقاً على هذا المشهد القريب: تألفا في الحياة وفي الممات، وحين يعود الى رواية الخبر مرة أخرى يختلف تعليق الختام بما هو أكثر غرابة، اذ يسأل راوي الخبر محدثه: أي ضرب هو من الشجر؟ فيقول المحدث: لا أدري، ولقد سألت أهل القرية عنه، فقالوا: لا نعرف هذا الشجر ببلادنا (١٤)!! وهذا أمر منطقي، فهذا الشجر الغريب غير المعهود، هو الذي يناسب هذا الخبر العجيب. ولكن: هل نبتت هذه الشجرة من قلب العاشق؟ هل تحول العاشق نفسه الى شجرة؟ هل تجاوب الشجر مع أتواف البشر؟ هذه كلها ايماءات ممكنة لصورة شجرتين ملتفتتين قد خرجتا من قبري عاشقين، وقد يكون مثل هذا الخبر مقدمة معبولة تفسر قول المجنون عن ليلي، أو أبي صخر الهذلي عن حبيبته:

تكاد يدي تندى اذا مالستها وينبت في أطرافها الورق الخضر

واذا كانت فكرة أن العشق لا يقع إلا بين متجانسين تتردد برسوخ في الكتابات العربية حول عاطمة الحب، فإن هذا المبدأ ذاته أصبح يغري بتلمس التجانس في عناصر الطبيعة المختلفة، فاذا أمكن أن يظهر العشق على شجرة تمثل عروة، وأخرى تمثل عفراء، فلماذا لا تتصور علاقة من هذا النوع بين الشجر

---

(١٤) مصارع العشاق جـ ١، انظر صفحتي: ٢١٢ و ٢٦٤.

لذاته (١٥)، وعلى الرغم من أن ابن الجوزي يصف ميل الجنس الى الجنس فيما لا يعقل بأنه مجرد ادعاء، فانه يروي خبر نخلة عاشقة من نخيل البصرة كانت غاية في حسنها وطيب رطبها، ثم فسدت حتى شيصت، قال راوي الخبر: فدعا صاحبها شيخا قديما يعرف النخل، فنظر اليها والى ماحولها من النخل، فقال: هذه عاشقة لهذا الفحل الذي بالقرب منها، فلقحت منه فعاد الى أحسن ما كانت (١٦). !! والطريف في هذا الخبر أنه يستدعي لاكتشاف وجه المشكلة شيخا قديما يعرف النخل، ولا يقول عجوزا، مع أنه البديل للمرأة العجوز التي ترشحها القصص عادة لعقد الصلات بين المحبين والتغلب على الصعاب التي تعترضهم، ولكن الوصف بالقدم هنا يعطي إيحاءات بأن عشق الشجر أمر كان معروفا في زمان ما من أطوار التاريخ أو عصوره، والطريف أيضا أن هذه الصلة بين هذين العاشقين من الشجر تتم بفعل بشري!! وسنقرأ من أقوالهم عن العشق أن النكاح يفضي على العتق، وقد فعل، وإن جاء بالثمرة الطبية.

وتتعدد مظاهر وأشكال الحب ومحاولات الانسان أن يكتشفه أو يحلله على أشياء الطبيعة، وما وراء الطبيعة أيضا، حتى يتحول النظر الى الوجه الجميل الى ضرب من ضروب عبادة الجمال، الساعي الى تأمل الصنعة تعظيما للصانع المطلق الجمال، و يرى فيه المعنى الكامل للحب اذ هو «المحبوب لذاته» ولا محبوب سواه في النهاية. واذا كان المحبوب لذاته قد خلق العالم وجعله مرآة ذاته فقد مضى داود الانطاكي من المقدمة الى النتيجة، وهي أن كل مافي الكون انما يتكون و يتحرك بالمحبة، وأن العشق هو الصلة الطبيعية الوحيدة التي تصنع حالة التوازن والتجاذب بين الأفلاك، فما بين الأجرام والبروج والكواكب والأجسام والدوائر

---

(١٥) من الجائز أن يكون هنا تأثير ديني جاء بما أثر عن النبي عليه السلام من أنحباس كحنين الجذع اليه، وتسبيح الحصى في كفه، ونحن لا نناقش هنا مدى صحة هذه الأخبار اذ لا يتوقف تأثيرها في الوجدان الشعبي على صحتها.

(١٦) ذم الهوى ص ٢٩٩.

... قد توافقت على غرار علاقة أعضاء الجسم الانساني «وهل ذلك الآ قوة عاشقية، فليعتبر أولو الأبصار (١٧)»

واذ يتخذ النظر الى الوجه البشري الجميل مجازا الى تأمل وجه ذي الجلال والاكرام، المحبوب لجماله وجلاله— كما تعتبر رابعة العدوية— وحيث تتجاذب أجزاء الكون بالمحبة، فتتناغم وتتكامل كأعضاء الجسد البشري المتآلف المحكم، فهنا تقترب فكرة الاتحاد، الذي يتلاشى به الحب في المحبوب، حتى يكون الرائي هو المرئي عينه، وقد اعتبر الصوفية ذلك أعلى مراتبهم وأبعد غاياتهم، وفي ذلك تمثل الوزير لسان الدين بن الخطيب بما أنشدوا:

تمنى المحب يرى علوة      وقد شاع في حبه وصفها  
أعارته طرفا يراها به      فكان البصير لها طرفها

وكما يقول في تعليقه على هذين البيتين: «ويظهر ذلك عند حب الله اياه، وأنه سمعه وبصره ویده، فاذن: ليس ثم الآ الله وأن الخلق له، ثم به، ثم لا شيء الآ الله في الوجود (١٨)».

هكذا تتنامى وتتفرع فكرة الحب من التجربة الفردية المباشرة، الباعية من خبرة عملية وشعور شخصي تجاه المرأة، الى أن تصبح سر أسرار الوجود، وعلامة الاصطفاء الرباسي. ومن جانبنا فاننا لا نستطيع أن نغفل هذه الامتدادات السخية بالفكر الفلسفي والتجارب الروحية، ولكننا سنظل ننظر الى الحب في حدود التجربة العاطفية بين الرجل والمرأة، ونعتبره بهذه الصفة المجرى الرئيسي لهذه الدراسة، دون أن نهمل هذه الروافد الزاخرة.

الحب في القرآن والسنة:

ظلت كلمة «الحب» أكثر الألفاظ دورانا في القرآن الكريم، والحديث

(١٧) تزيين الأسواق ص ٣٩٥.

(١٨) روضة التعريف بالحب الشريف — ص ٢٠٢.



الشريف، من أي كلمة أخرى تعبر عن معناها أو جانب من هذا المعنى، فلم ترد كلمة «العشق» في القرآن مطلقاً، وجاءت مرة واحدة في الحديث: «من عشق فعف وكنتم ثم مات فهو شهيد» (١٩)، ويقرر ابن القيم أن لفظ العشق لم يرد في غير هذا الحديث، ويرويه عن سويد بن سعيد: «من عشق وكنتم وعف وصبر غفر الله له وأدخله الجنة»، وينكره ويصفه بالبطلان وبأنه لا يشبه كلام رسول الله، وقد صح عنه أنه عد الشهداء ستاً فلم يذكر منهم قتيل العشق، كما لا يمكن أن يكون كل قتيل بالعشق شهيداً، فانه قد يعشق عشقاً يستحق عليه العقوبة. ثم يذكر طائفة من الفقهاء الذين أدخلوا هذا الحديث في الموضوعات (٢٠). وقد وصف العشق بأنه السرف في الحب والمبالغة في الميل، ووصف بأنه تعبير عن الاشتاء، في حين أن الحب ميل قلبي ليس الاشتاء دافعه أو غايته، أما الحب فقد ورد في القرآن كثيراً، والأمر اللافت حقاً أنه لم يرد وصفاً للعلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة، بل لمجرد الميل والتعلق، فوصف به الذين آمنوا (والذين آمنوا أشد حبا لله) ووصف المؤمنون بأن الله تعالى (يحبهم ويحبونه) و(قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله) ووصف به الانحراف في العبادة: (ومن الناس من يتخذ أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله) كما وصف به الميل والتعلق بصفة عامة بين أفراد الأسرة، بل بين الانسان وما يستهويه من متاع الدنيا (قل ان كان آباؤكم وأبناؤكم وأخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فترى صوابكم حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين) وقد جاء الفعل «لا يحب» لنفي الميل في نفس هذه الدائرة من الاستعمال العام. ولم ترد كلمة الحب تعبيراً عن علاقة الرجل بالمرأة إلا في سياق قصة يوسف وامرأة العزيز حيث (قد شغفها حبا) وحينئذ فان تقديم «الشغف» — وهو من شغاف

(١٩) قد روى هذا الحديث باختلاف طفيف في التركيب، وبقي المعنى واحداً تقريباً.

انظر: ذم الهوى — ص ٣٢٦-٣٢٩.

(٢٠) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ص ٢٧، ١٧٩-١٨٠.

القلب أي الباطن أو الصميم — قد خلع على هذا الاستعمال نوعاً من التخصيص أعان عليه السياق. أما الهوى فإنه لم يرد في القرآن مرادفاً للحب، أي الميل إلى ما هو صالح أو فاسد من العقائد أو الأشخاص أو الأشياء، وإنما خصص بالميل إلى ما ليس بصواب: (فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا) و (ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا) و (وان كثيراً يضلون بأهوائهم بغير علم). وقد اتخذ الإمام الغزالي قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حبا لله) دليلاً على إثبات الحب وإثبات التفاوت فيه، أما في حديث الرسول فقد روى قوله عليه السلام لأبي رزق العجلي، في جوابه على سؤاله: ما الإيمان؟: «أن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما»، وكان من دعائه عليه السلام: «اللهم ارزقني حبك، وحب من أحبك، وحب ما يقربني إلى حبك، واجعل حبك أحب إلي من الماء البارد»، وجاء أعرابي إلى النبي فقال: «يا رسول الله: متى الساعة؟ قال: ما أعددت لها؟ فقال: ما أعددت لها كثير صلاة ولا صيام إلا أنني أحب الله ورسوله. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المرء مع من أحب» (٢١).

ونكتفي بهذه الأمثلة — وفي القرآن والحديث غيرها كثير — ليس لتأكيد استعمال لفظ الحب، بل لتحديد دلالاته وما يحظى به من كرامة وشرف حين توصف به علاقة المؤمن بالله ورسوله. وهنا اشكال طريف لابد أن نشير إليه، يتعلق بحبة الله للعبد، أو ما عبر عنه لسان الدين بن الخطيب بحبة القديم للمحدث، وأصل الاشكال ومنبعه تعريفهم للحب، يقول الإمام الغزالي: «انه لا يتصور حبة إلا بعد معرفة وإدراك، اذ لا يحب الانسان إلا ما يعرفه، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد، بل هو من خاصية الحي المدرك» ثم يربط الغزالي بين الحب واللذة «فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء المألذ، فان تأكد ذلك الميل وقوى سمي عشقا»، ومن ثم، ترتيباً على هاتين المقدمتين يقرر الغزالي أن

---

(٢١) جاء حديث «المرء مع من أحب» — «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» في طبقات الشافعية الكبرى. انظر الجزء الرابع ص ١٣٤، ٢٨٩.

محبة العبد لله حقيقة وليست بمجاز، أما حب الله للعبد فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى أصلاً، بل الأسامي كلها إذا أطلقت على الله تعالى وعلى غير الله لم تنطلق عليها بمعنى واحد أصلاً (٢٢). ويزيد صاحب «روضة التعريف بالحب الشريف» الأمر تفصيلاً ومجارة للتصور الصوفي، حين يقول: «وأما محبة القديم للمحدث فلا تتأني إلا بتأويل ومساحة، وربما تأتي التوفيق والتحقيق إلى إيهام الحلول أو الوحدة اللذين توهمهما ألفاظ هذه الطوائف، لأنه يومه ألا يجب إلا نفسه، إذ ظهر من أسباب المحبة الأولى أنها عائدة إلى ذات الحب وإن اختلفت». ويستقصي ابن الخطيب الاحتمالات المنطقية لعلاقة الحب بين الحب والمحبوب، فيقول: «ومحبة المحدث للقديم محبة فرع لأصل، وحين جزء لكل، ومحبة القديم للمحدث محبة مؤثر لأثر، وصانع بصنعة؛ فانما أحب صنعته وأثره وذاته... ومحبة القديم للقديم ثناؤه على نفسه في علم عينه، وإطلاق هويته. أنت كما أثبتت على نفسك (٢٣)».

وإذا كان لفظ «المحبة» يثير كل هذا الجدل والقلق، فإن لفظ «العشق» يكاد ينعقد الإجماع على تجنبه فيما يتعلق بذات الله سبحانه، وتحت عنوان: جواز العشق على الله ومن الله، يقول الديلمي: إن داود عليه السلام كان يسمى عشيق الله، وفي الحديث القدسي: وإذا علمت أن الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلت شهوة عبدي في مسألتي ومناجاتي، فإذا كان عبدي كذلك، بعثني عبدي وعشيقته. ويعقب الديلمي على كل ذلك بقوله: إن شيوخنا لم يستعملوا لفظ العشق وصفاً لعلاقة العبد بربه، إلا على النادر، ولا أرى للانكار وجهها، فالعشق والمحبة اسمان لمعنى واحد، إلا أنا وجدنا اسم المحبة أشهر وأمضى، فهو مجمع على جوازه (٢٤).

ومن الطبيعي أن نلاحظ نقص القسمة العقلية، فأين حب المحدث

(٢٢) راجع: أحياء علوم الدين - ج ٤ ص ٢٩٤-٣٢٧.

(٢٣) روضة التعريف بالحب الشريف ص ٣٧٦، ٣٩٤.

(٢٤) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص ٦.

للمحدث؟ أليس الحب الانساني، وعلى الأخص: الحب بين الرجل والمرأة؟ انه النوع المسكوت عنه عند هذين العالمين الكبيرين، وهو ما نهم به أصلاً كما ذكرنا آنفاً. وفي القرآن الكريم نجد الدعوة الى النقاء وحفظ الفروج وغيض البصر، وفي الأحاديث ما يباثل ذلك المعنى والغاية، وقد تنصرف الدعوة الى نهي النفس عن الهوى الى معنى مقاومة الشهوة، بل ينقل ابن القيم في معنى قوله تعالى: (وخلق الانسان ضعيفا) أي لا يصبر عن النساء، كما ذكر الثوري عن ابن طاوس (وخلق الانسان ضعيفا) قال: اذا نظر الى النساء لم يصبر (٢٥)، فكأنما تمثلت آية ضعفه أوضح ما تكون في شعور الحاجة الى المرأة والعجز عن الاكتفاء الذاتي.

ويكتفي باللمحة الدالة لنرى أن الاهتمام بالحب، وبالجنس كان يعلن عن نفسه عبر معاهيم وشواهد قد تكون نصا فيه، وقد تفهم ضمناً، وقد لا تعنيه، فينقل الكوراني أن البلقيني قال في التدریب: النكاح مشروع من عهد آدم ولم تنقطع شرعيته، ومستمر في الجنة، ولا نظيره فيما يتبعه من العهود بعد عقد الايمان. وعن ابي حبيب عن الحسن في قوله: (وجعل بينكم مودة) قال: الجماع، (ورحمة) قال: الولد، أخرجه ابن المنذر (٢٦).

وقد عني القرآن بالقصص كثيراً، فتعددت مواضيعها ومراحل تصوير أحداثها وتفصيل طبائع شخصياتها وإبراز الطابع الحوارى في سياق صياغتها، وتبقى قصة يوسف وامرأة العزيز متميزة بتكوينها وتفصيلها ورسم شخصياتها والاهتمام بمواقفها وحركة الحوار فيها وتعدد أزماتها ومآزقها وطريقة حل هذه المآزق، وعظمة الختام فيها، وقد هدفت هذه القصة القرآنية الى رسم شخصية الشاب الوسيم الذي يتعرض للاغواء من امرأة ذات منصب وجمال، فيستعصم، ويقول اني أخاف الله، فينسب اليه ما لم يكن منه، و يعاقب مظلوماً، فيصبر، الى أن تظهر عفته، فينال جزاء الصادق الصابر، وقد ظهر حفظه وعلمه أيضاً.

(٢٥) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ص ٢٠٣.

(٢٦) مخطوط بالمتحف البريطاني بعنوان أمل الذكر ورقة رقم ٦، ٤.

وقد اقتضت تفاصيل هذه القصة اللحظات الحرجة في مواقف اغراء المرأة للرجل ، وعبرتها لها في عبارات فيها من واقعية التعبير وصدق احساس المرأة وطبيعة سلوكها بقدر ما فيها من ترفع عن ابتذال اللفظ وضعة الاشارة ، وان هذه القصة يمكن أن تكون بذلك نموذجاً متوازناً للكتابة الصريحة في مجال الحب والجنس ، يجمع بين الغاية والوسيلة على مستوى واحد ، دون أن يكون أحدهما ذريعة للترخص في الآخر. ولا تزال هذه القصة الدينية تحمل من عناصر التشويق والاشارة بحيث تفرض نفسها على أي مؤلف في موضوع الحب ، بل فتحت الباب الى مناقشة حب الانبياء ومدى تعلقهم بالنساء ، وهو أمر سيشير اليه صاحب الزهرة ، ويجعل من أهداف كتابه أن يكون جواباً عليه .

وقد تطرقت بعض الأحاديث النبوية الى نقاط حساسة في إطار قضية الحب ، وحيث يسيطر المطلق الديني أصلاً على هذه الأحاديث ، فإنها تجعل اتيان الرجل زوجه نوعاً من رعاية حق الله ، حين يقتزن هذا العمل بنية الاعفاف ، اعفاف النفس واعفاف الزوجة ايضاً ، وهذا جانب مما يعنيه قوله عليه السلام : « وفي بضع أحدكم صدقة » ، ينقل ابن حنبله المغربي أن هذا ما اختاره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، ففي وطء الرجل زوجه كمال اللذة وكمال الاحسان وحصول الأجر وفرج النفس وذهاب أفكارها الرديئة عنها وخفة الروح وذهاب كشافتها وغلظتها وخفة الجسم واعتدال المزاج وجلب الصحة ودفع المواد الرديئة ، فان صادف ذلك وجهاً حسناً وخلقاً دمثاً وعشقاً وافرأ ورغبة تامة واحتساباً للشواب فذلك اللذة التي لا يعادها (٢٧) ، وقد أطلنا الاقتباس من هذا التعليق على الحديث الشريف لنرى وجهها من سعة أفق الفكر الاسلامي واهتمامه بالدوافع واقرار الحقوق الشرعية .

وكما يهتم الحديث النبوي بالاعفاف فانه يهتم بالحب ، وحقه في أن يكون الرابطة الأساسية لبית الزوجية . وهذا ما تؤكد قصته بريرة ، الأمة التي زوجها

---

(٢٧) روضة المحبين وزهرة المشتاقين ص ٢١٧ ، وعنه أخذ صاحب ديوان الصبابة بنصه . انظر: ص ١٨٣ .

سيدها من عبد رقيق يدعى مغيثاً ، فلما اشترتها عائشة واعتقتها صار من حقها فسخ عقد الزواج أو اقراره ، وقد اختارت بريرة الفسخ ، ولكن الزوج السوء الحظ كان يحبها ، قال ابن عباس : « كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ يَطُوفُ خَلْفَهَا يَبْكِي وَدُمُوعُهُ تَسِيلُ عَلَى لَحْيَتِهِ ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَبَّاسٍ : يَا عَبَّاسُ أَلَا تَعَجَبُ مِنْ حُبِّ مَغِيثٍ بِرِيرَةَ ، وَمِنْ بَغْضِ بِرِيرَةَ مَغِيثاً ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ( لِبَرِيرَةَ ) : لَوْرَاجَعْتَهُ ! قَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْمُرُنِي ؟ قَالَ : إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ ، قَالَتْ : فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهِ . فَأَيُّ سَمَاحَةٍ فِي هَذِهِ الشَّفَاعَةِ ، وَأَيُّ سَمَاحَةٍ فِي تَقْبُلِ رَدِّهَا ، وَأَيُّ قَرَارٍ خَطِيرٍ أَخْذُ بِأَنَاءَةٍ حِينَ اعْتَرَفَ بِحَقِّ الْقَلْبِ فِي الْاِخْتِيَارِ ، وَقَدَّمَهُ عَلَى حَقِّ الشَّفَاعَةِ وَإِنْ تَكُنْ شَفَاعَةً مِنْ لَا تَرُدُّ شَفَاعَتَهُ ، وَهُوَ الْقَائِلُ : « الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مَجْنُونَةٌ فَما تَعَارَفَ مِنْهَا اثْتَلَفَ ، وَما تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ » .

وهناك أحاديث ذات علاقة وثيقة ودلالات عميقة على ما نحن بصددده ، فيروي ابن الجوزي هذه الأحاديث ، التي تعالج جوانب من نزوات الحب أو تحذرمها ، مثل ما روي أنه — عليه السلام — رأى امرأة فأعجبته ، فأتى زينب فقضى منها حاجته ، وقال : « إِنْ الْمَرْأَةَ تَقْبَلُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ ، وَتَدْبُرُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ امْرَأَةً فَأَعْجَبْتَهُ فَلْيَأْتِ أَهْلَهُ ، فَإِنْ ذَلِكَ يَرَدُّ مِمَّا فِي نَفْسِهِ ( ٢٨ ) » ، وما اقتبسناه منذ قليل عن ابن القيم يصلح تعقيباً على هذا الحديث ، واذ يحذر من عمل قوم لوط ويجعله أخوف ما يخاف على أمته ، ويعتبر السحاق زناً ، فانه يتوقف أكثر من مرة عند محاولة اغواء الجارية والمتزوجة ، فقد جعل الزنا بحليلة الجار ثالث أعظم الذنوب بعد الشرك بالله وقتل الولد ، وجاء في حديث آخر أنه « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الزنا ، فقال : حرام حرمة الله ورسوله ، فقال : لأن يزني الرجل بعشرة نسوة أيسر عليه من أن يزني بامرأة جاره » . وقال : « مَنْ حَبَّبَ امْرَأَةً عَلَى زَوْجِهَا فَلَيْسَ مِنَّا » وقد شرح الامام علي — كرم الله وجهه — هذا الحديث في وصفه للزنا بالمتزوجة بأنه أعظم

( ٢٨ ) ذم الهوى — ص ١٤٦ و يقرر أن هذا الحديث قد انفرد باخراجه مسلم .

الزنا ، إذ يصير الرجل زانياً ، وقد أفسد على الآخر زوجته (٢٩) . إن الزنا بالجارية إفساد لعلاقة اجتماعية هي موضع الرعاية في الأخلاق الإسلامية واستغلال غير كريم للثقة والألفة التي تنتهي إليها الجريمة عادة ، وفي إفساد المتروجة هدم لأسرة ، بل لأسرتين ، ووضع البغضاء مكان المحبة . ومن هنا كان التحذير والتفكير المضاعفين ، في هاتين الحالتين ، مع تحريم الزنا أصلاً .

ولما لم يكن هدفنا أن نعرض للتصور الإسلامي للمرأة ، ولحقوقها المختلفة (فهذا أمر يطول ويخرج بنا عن الهدف المرسوم) ولما كنا نتحرك في إطار الكتابات التراثية العربية حول الحب ، دون توسع في الفقه أو التفسير أو الحديث إلا أن يكون واضح التأثير في هذه الكتابات ، فإننا نختتم هذه الفقرة عن الحب في القرآن والسنة ، بما ذكره جعفر السراج رواية عن أشياخ من الأنصار قالوا : «أتى النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد بعبد الله بن عمرو بن حرام وعمرو بن الجموح قتيلين ، فقال : ادفنوهما في قبر واحد ، فإنها كانا متصافين في الدنيا (٣٠) . فهل يفسر لنا هذا الحديث تلك العبارة التي ستصادفنا كثيراً في أخبار العشاق — غير الفساق — وقصصهم ، وتكون ختام المقال بشكل متكرر : «دفنهما في قبر واحد» ؟!

### في كل الانتباهات :

فاذا كان إلف النساء والرغبة فيهن أمراً مشتركاً بين جنس الرجال ، وكذلك الحال بالنسبة للنساء ، فانه من الطبيعي أن تكون العلاقة بين الجنسين — بمختلف الألفاظ الدالة عليها ، والمراحل التي تمر بها ، والمستوى الذي تكون عليه — موضع تأمل يعبر عن حجم الانشغال بها والتفكير فيها ، واتخاذها أصلاً يقاس

(٢٩) ذم الهوى — ص ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ — ونخب : أفسد وخذع .

(٣٠) مصارع العشاق — ج ٢ ص ١٠٦ وقد علمنا من قبل أن عروة وعفراء قد وضعا في قبرين متجاورين ، ولكننا سنقابل فيما يأتي عجين يوضعان في قبر واحد ، وفي أخبار النساء (ص ٦٧) يوصي جميل بوضع العاشقين في قبر واحد .

عليه ، في صورة مثل يضرب ، أو قول مشهور ينظم ، أو طرفة أو نكتة تروى .  
وعلم الاجتماع الحديث في سعيه لاكتشاف طبائع السلالات وخصائص  
الشعوب لا يكتفي بالدراسات البيولوجية أو الحقائق الإحصائية عن الأنشطة  
العملية والعلاقات الاجتماعية ، بل كثيراً ما يتطرق الى الأمثال الشائعة بين  
العامة ، والأقوال المنتشرة بين المثقفين ، كما يستعين بالفنون الشعبية ومنها فن  
الحكاية أو النادرة ، كما أن «النكتة» ذات دلالة لا تجحد في التعبير عن المزاج  
الاجتماعي ومعالمة الأخلاقية ، بما تعبر عنه من تسامح أو تشدد . ونادراً ما نجد  
كتاباً من تلك الدراسات المتنوعة التي عنيت بالحب في تراثنا لم يسجل الكثير من  
النوادر والحكايات والأمثال والأبيات الشاردة والعبارات التي تنقش على الخواتم  
وقطع الثياب الداخلية الخاصة بالنساء ، مما يعني في النهاية أن الحضارة العربية  
في عصر قوتها وازدهارها قد أشبعت جميع الغرائز الانسانية وبثت فيها الحياة ،  
واقطعت منها ثمرات شهياً ، فيه من الذكاء والكياسة وصدق التجربة ورهافة  
الشعور ما يغني عن كلام كثير .

ولما كان تأكيد الاتجاه العام هورائندنا في هذه الفقرة فإننا سنضرب صفحاً  
عن تقصي العصر التاريخي الذي قيل فيه المثل أو الشعر أو النادرة ، معتبرين  
— في هذا المجال وحده — بالخلاصة دون حرص على تقصي المتغيرات ، التي لا  
نشك في أنها كانت قليلة أو معدومة ، ويتأكد ما نقرره حين نعرض أمثال  
الماضي وشوارد أبياته على عقائدها العامة في عصرنا ، فلا نجد أنفسنا على تنافر  
مع شيء فيها إلا فيما ندر ، بل توشك «النادرة» أن تكون هي بذاتها «النكتة»  
الجنسية المكشوفة التي تشيع بيننا ، همساً أو علانية مراعاة للوسط الاجتماعي  
ودرجة الثقافة ، مع اقرار للمبدأ الأول ، الذي عناه ابن قتيبة في كلمته السابقة ،  
فعالم المرأة ما من رجل الا وهو ضارب فيه بسهم : حلال أو حرام .

وقد اهتم الشعالي بالأمثال وشوارد الأبيات في كتابه «التمثيل والمحاضرة»  
بشكل واضح ، فما وضعه تحت عنوان : «العشاق والعشق» :  
« حبك الشيء يعني و يصم



\* الهوى هوان  
 \* قطع الأوصال أيسر من قطع الوصال  
 \* من كثرت لحظاته دامت حسراته (٣١)  
 \* المحبوب مسبوب  
 \* أطيب الطيب عناق الحبيب  
 وعلى صيغة «أفعل من كذا» يضع الثعالبي ثبناً مطولاً وكأن هذه الصيغة  
 قد استمدت محتواها الشعوري من حالات الحب ومعاناة العشاق ، وهذا قليل من  
 كثير مما جاء به يشهد بما نقول :

\* أثقل من رقيب بين محبين  
 \* أثقل من واش على عاشق  
 \* أنم من دمع على عاشق  
 \* أشقى من محب  
 \* أطيب من ريح الحبيب الموافق  
 \* أقبح من عاشق مفلس  
 \* ألد من ريق الأحبة في الفم  
 وتحت عنوان «النساء» يضع الثعالبي طائفة من الامثال مع تعقيبات  
 موجزة ، تدل — في النهاية — على موقف المجتمع من النساء ونظرته اليهن ، وحيث  
 يبدو الترخص الواضح في أشياء ، يبدو الحذر وشدة الغيرة في أشياء أخرى :

\* كل شيء مهة ومهاة ما خلا النساء وذكرهن ؛ أي أن الحر يحتمل كل شيء  
 حتى يأتي ذكر حرمه . ومعنى المهة : اليسير .  
 \* كل ذات صدار خالة ؛ أي من حق الرجل أن يفار على كل امرأة كما يفار  
 على حرمه .

---

(٣١) اتخذ محمد بن داود هذا القول عنواناً للفصل الأول من كتابه : الزهرة .

\* النساء حباثل الشيطان (٣٢)

\* اعص هواك والنساء، وأطع ماشئت.

\* القبح حارس المرأة

\* البياض نصف الحسن

\* التحسن خير من الحسن

ومن الأبيات السارية مسرى الأمثال، وسيقابلنا مثلها الكثير في ثنايا هذه الدراسة، قول الشاعر:

كل شيء من الحبيب مبيع      غير أن الصدود منه قبيح  
وقول آخر:

صيرت حبك شافعي      فأتيت من قبل الشفيع  
وقال غيره:

يقولون: لودبرت بالعقل حبها      ولا خير في حب يدبره العقل  
وقال ابن المعتز:

هي الضلع العوجاء لست تقيمها      ألا إن تقوم الضلوع انكسارها  
وقول الآخر:

لا يأمن على النساء أخ أخا      مافي الرجال على النساء أمين  
وقال غيره:

لا تنكحن عجوزا إن دعوك لها      وإن حبوك على تزويجها الذهب  
وإن أتوك وقالوا إنها نصف      فإن أفضل نصفها الذي ذهب (٣٣)

---

(٣٢) نسب الأنطاكي الى الجنيد — على سبيل الظن — قوله تكملة لذلك:  
وحباثل العرفان. انظر: تزيين الأسواق ص ٥٧.

(٣٣) انظر كل هذه الأمثلة في: التثيل والمحاضرة — ص ٢٠٩ — ٢١٩ وفي  
مجمع الأمثال للميداني أضعاف ذلك، ولكنها مادة متفرقة.

ويسجل أبو جعفر السراج أبياتا مما ينقش على الخواتم، وقد كانت الجواري والقيان— وغيرهن أيضا — يفعلن ذلك، فيذكر أن مغنية نقشت على خاتمها:

ما أنصفوا، حجبوك أو حجبوني      مها أذك، فبالأذى طلبوني  
ونقشت أخرى:

قلبان في خاتم الهوى جمعا      فأرغم الله أنف من قطعها  
ونقشت ثالثة:

تمنيت القيامة ليس إلا      لألقي من أحب على الصراط  
وهذه الأخيرة تعلي من شأن نفسها عن طريق ماتزعم من صدق العاطفة إذ  
تنقش على خاتمها:

أنا إن مت فاهوى داء قلبي      فبداء الهوى يموت الكرام (٣٤)  
وقد تجاوز الوشاء في كتابه «الموشى أو الظرف والظرفاء» اطار ما يكتب  
العشاق الى ما يكتب فتیان العصر وفتياته بوجه عام على فصوص خواتمهم،  
وأضاف الى ذلك ما وجد على ذيول الأقمصة وطرز الأردنية والأكمام والعصائب  
ومشاد الطرر والذوائب والزنانير والتكك والمناديل والستور والوسائد. والبسط  
والمرفاق والمقاعد والنعال والخفاف والأقدام وأقداح الراح والفناني والكاسات  
الخ، وهي في مجموعها تصور ذوق عصر ازدهار الحضارة العربية، وترفعها، وأخذها  
بأوفى نصيب من متع الحياة (٣٥).

وتعكس النوادر والفكاهات سرعة البديهة العربية وما تتمتع به من ذكاء  
فطري، ولباقة تعبير، كما سنجد فيها قدرا من الجرأة على الألفاظ الصريحة، وقدرا  
من الميل الى المداعبة وخفة الروح، ومن خلال هذا كله لن يخطيء الخاطر أن  
يرى منطق الحياة الغلابة، ولعلنا بذلك نصحح جانباً من فكرتنا عن الماضي  
التاريخي لأمتنا العربية حيث يبدو للبعض منا تاريخاً متجهها، وكأن المجتمع

(٣٤) مصارع العشاق جـ ٢ ص ٧٢.

(٣٥) انظر: الموشى ص ٢٤٤ — ٢٩٤.

القديم لم يكن أكثر من ثكنة عسكرية يعيش فيها شعب مجاهد لا يضع السلاح، أو يعيش في المسجد لا يهجر الحُرَّاب!! قد يكون هذا صحيحا في بعض قطاعات المجتمع أو في مراحل قصيرة جدا من التاريخ حيث تشتد الأزمات وتستدعي الأمة لاثبات جدارتها بالبقاء، أما والحياة رخاء والأمان والرزق وفير فإن أعظم ما يشبهه الانسان أنه مجرد انسان، يحب الحياة، ويحاول أن يستمتع بكل ما يتاح علانية فان لم يكن فخفية، لا يقصد الى التمرد على القيم قصدا، بقدر ما يتحایل لتحلية حياته الخاصة غير ملتفت للمعنى المجرد لذلك. وفي مثل هذه النوادر يتجلى الطابع الشعبي فكرا وتعبيرا، وتسفر قيم البيئة الاجتماعية عن نفسها بغير تصنع، وهل يختلف هذان البيتان عما يمكن أن يقوله شاعر ساخر خفيف الروح في عصرنا يتوعد امرأته، وتشي كلماته بالخوف منها:

إذا ماجئت ما أنهاك عنه      ولم أنكر عليك فطلقيني  
فأنت البعل يومئذ فقومي      بسوطك لا آبالك فاضربيني  
أما البيتان فنسويان الى الشنفرى (٣٦)، الشاعر الجاهلي الصعلوك الفاتك!! أما النوادر الفكاهية التي يقصد بها الى الاضحاك فانها كثيرة منتشرة، لا يكاد يخلو كتاب من تلك الكتب التي اهتمت بالحلب من ايراد بعضها، وهذا أبو حيان التوحيدى - على وقاره الفكري - يروي قولاً عن أعشى همدان قاله لامرأته: فأجابته بأشد منه، مما نعف عن ذكره.

ومن فكاهاات أبي حيان التوحيدى أيضا:

• طلق أبو الخندف امرأته أم الخندف، فقالت له: ياأبا الخندف طلقتنى بعد خمسين سنة. فقال: مالك عندي ذنب غيره (٣٧).

ومن فكاهاات الجاحظ ونوادره الكثيرة ما وضعه تحت عنوان «محاسن

(٣٦) أخبار النساء ص ١١٢.

(٣٧) الامتاع والمؤانسة جـ ٣ ص ١٧٤-١٨٣.

القيادة» في الكتاب المنسوب اليه: «الحاسن والأضداد» (٣٨). وهي نوادر صريحة المغزى واضحة الإشارة، ومثل ذلك في صراحته ما يرويه الأبيهي في مستطرفه، فقد سجل بعض الفكاهات المتداولة في عصره، والعصور السالفة أيضا. (٣٩)

وتحت عنوان «ذكر شيء من نوادر النساء والجواري» وضع النويري طائفة من الفكاهات الصريحة الجريئة:

- \* أراد شيخ أن يشتري جارية، فقال لها: لا يريك شيبي، فإن عندي قوة. فقالت: أيسرك أن عندك عجوزا مغتلمة!!
- \* قيل لامرأة ظريفة: أبكر أنت؟ قالت: أعوذ بالله من الكساد.
- \* وكتب رجل الى عشيقته رقعة، قال في أولها: عصمنا الله وإياك بالتقوى فكتبت اليه في الجواب: يا غليظ الطبع، ان استجاب الله دعائك لم نلتق أبدا.
- \* يحكى أن بعض القضاة كانت له جارية، وكان يعزل عنها، فدخل عليها يوما، فرأته كشيبة محزونا، فسألته عن أمره، فقال: عزلت عن القضاء. فضحكت ثم قالت: ياسيدي، ذق مرارة العزل، طال ما قد أذقتنيه. (٤٠)

ونختم هذا الطواف السريع بين الهامش والصميم، في محاولتنا الاقتراب من الحب، كظاهرة انسانية، وعاطفة طرفاها الرجل والمرأة، نختمه بالإشارة الى تأثير هذه العاطفة بفن الغناء، وهو تأثير لا سبيل الى الشك فيه، ويفسره لنا هذا الاهتمام الفقهي الشديد بموضوع «السماع» وانعقاد

- 
- (٣٨) الحاسن والأضداد ص ١٧٥.
  - (٣٩) المستطرف في كل فن مستظرف ج ١ ص ٥٤.
  - (٤٠) رشد اللبيب الى معاشره الحبيب - خطوط بدار الكتب بالقاهرة - الورقة ١٣ ب.

ما يكاد يكون اجماعاً على تحريمه حين يكون لهواً مباحاً، وتحريمه قطعاً حين يقتصرن أو يكون داعيةً لحرم، ومن هنا كانت عبارة ابن الجوزي: «الغناء داعية الزنا» ودعوته أن نجنبه النساء، وقد تعرض المغنون في العصر الأموي بخاصة لأكثر من أزمة ما حقه، وكانوا يعاملون بازدراء، ولكنهم بصفة عامة تجاوزوا محنتهم، وعاش بعضهم حياة ناعمة، وتمتع بالشهرة والثراء وحماية أصحاب النفوذ من الأشراف. ويعيننا هنا أن المغنين صاروا جزءاً من ملامح الحياة المترفة التي عاشها الحجاز في مدينتيه الكبيرتين: مكة والمدينة في العصر الأموي، وإنه لتأكيد منزلة المغني فإنه أخذ مكانه في سهرات أصحاب القصور كما أخذ مكانه في رحلات الشباب اللاهية، خارج الأحياء السكنية، وهي رحلات فيها النرق والعبت والصخب، وكان المغني يكمل مجلس النبيذ بعد ذلك كله. (٤١) على أن انتشار مجالس الغناء ولوع الناس به، قد فعل فعله في نفوس الشعراء، من إثار للموضوعات التي يقبل الناس على سماعها، وتفضيل للأوزان الخفيفة، وانتقاء للألفاظ الرقيقة. وندلل على أثر الغناء في انتشار شعر الحب بما ذكره الأصفهاني من أن قصيدة عمر بن أبي ربيعة التي مطلعها:

تشط غداً دار جيراننا وللدار بعد غد أبعد

قد لحنّت تسع عشرة مرة، وغناها مشاهير الغناء في مكة مثل ابن مسجح وسريج والغريص، وفي المدينة مثل معبد، واستمر الاهتمام بالقصيدة إلى العصر العباسي فغناها اسحاق الموصلي وابن جهم وعليّة بنت المهدي في بغداد. (٤٢)

وستطول وقفنا بعض الشيء مع عمر بن أبي ربيعة الذي نال حظاً وافراً من اهتمام المغنين، أو لعلهم نالوا حظاً وافراً من اهتمامه، ولنقرأ هذا الخبر:

(٤١) الغزل عند العرب جـ ١ ص ١٥١.

(٤٢) الأغاني جـ ١ ص ٨٦، ٨٧.

«واعد عمر بن أبى ربيعة نسوة من قريش الى العقيق ليتحدثن معه، فخرج اليهن ومعه الغريض، فتحدثوا مليا ومطروا، فقام عمر والغريض وجاريثان للنسوة فأطلوا عليهن بمطرفه وبردين له حتى استترن من المطر الى أن سكن، ثم انصرفن، فقال له الغريض: قل في هذا شعرا حتى أغني فيه؛ فقال عمر:

ألم تسأل المنزل المقفرا بياناً فيكم أو يخبرا» (٤٣)

فهذا الترافق بين الشاعر والمغني ليس بدعة، وقد كان الشاعر القديم يغني شعره، وانطلاقها للقاء النسوة خارج مكة كان بمثابة البحث عن مشر في بالنسبة للشاعر، وحافر لتحلية المجلس بالنسبة للمغني، فلا بد أنه اصطحبه ليفوم بالغناء، وغناء شعره هودون غيره، وشعره العاطفي في المرأة بالذات، فلما استهلّت مناسبة جديدة التقط المغني طرف الخيط ووجد فيه مشهدا لا يتكرر كثيرا: شريفات قريش تحت مطرف عمر، وهو واقف يحمين من البلل!! لكن هل يطيق العصر حرية التعبير الصريح عن التجربة؟ لا، ولا التعبير الرمزي الا بكثير من الالتواء وغموض التكنية. لقد ذكرت بعض الأخبار أن بعض شهيرات العصر تعرضن لعمر لكي يشب بهن، أو يشب بجوارهن على أن يضمن كلامه ما يومية الى أنه لا يعني الجارية، ولكن الترف الذي اكتسح الكثير من خصال حياة البداوة وتقاليده القبيلة لم يستطع بسهولة أن يتسلل الى «مظاهر» وضع المرأة في مجتمع يقوده الرجال ويقررون فيه الصواب والخطأ. والأبيات التي أوردها صاحب الأغاني تعقيا على الخبر السابق مجرد صورة وصفية لاقبال ثلاث من الحسان لملاقاته، ثم غفلتين عن مضى الليل لخلوة الحديث، وحرصهن على اخفاء أثر أقدامهن حتى رحن يزلنها بأكسيتهن الحريرية، ليس فيها استبطان للعالم الداخلي ولا معاناة حقيقية لتجربة حب متخم أو محروم. ونصل الى دلالة أخرى في خبر آخر طويل، لا حاجة بنا اليه، وخلاصته

(٤٣) الأغاني ص ١٥٠، ١٥١.

أن عمر - ايضاً - كان جالسا بمنى في فناء مضر به، اذ أقبلت امرأة عليها أثر النعمة، فسلمت، ثم قالت : هل لك في محادثة أحسن الناس وجهاً، وأتمهم خلقاً وأكملهم أدباً وأشرفهم حسبا ؟!، ووافق عمر على شرطها في أن تقوده معصوب العينين، فإذا ما كشف عن وجهه وجد نفسه أمام أجمل النساء وجهاً، وقد تكرر اللقاء على هذه الشاكلة الغريبة ثلاث ليال متتابعات، وفي كل ليلة تبدأ فتجبه : أنت الفاضح للحرائر. ثم تلقي عليه من شعره الغزلي البديع ما تراه قد فتنها حتى استدعته وهي تظهر ملامته وتأنيبه، وكانت الأبيات التي تمثلت بها في الليلة الثانية قول عمر:

وناهدة الشدين قلت لها اتكي      على الرمل من جبانة لم توسد  
فقلت على اسم الله أمرك طاعة      وإن كنت قد كلفت ما لم أعود  
فلما دنأ الاصباح قالت فضحتني      فقم غير مطرود وإن شئت فازدد

ثم نصل الى العبارة التي نبحث عنها : «الفناء لأهل مكة (٤٤)» .  
هكذا يجمل الأصفهانى روح المرحلة في جملة قصيرة، لقد قام أهل مكة بتلحين أبيات عمر، وبلغ من شعبية هذه الأبيات وانتشارها أن لحنها لم ينسب لواحد من مشاهير العصر، وهي أبيات في الغزل الصريح، فإذا كان باستطاعة مثل هذه الأبيات التي تؤثر في الأخلاق العامة، أن تصنع من تصورات وخیالات الناشئة من فتیان وفتیات مكة ؟ ومن ناحية أخرى : هل يطمح شاعر الى أكثر من أن تقوم مدينة كبيرة بتلحين شعره وترديده ؟ وبالنسبة لما نعني به من موضوع : هل كان باستطاعته أن يصل الى هذه المنزلة لو كانت هذه الأبيات عن شيء آخر غير الحب ؟

في العصر التالي - العباسي - سيكون للفناء واللهو دور خاصة واسعة الانتشار، لن تكون مقصورة على الفناء، ولهذا سيلعب فيها الحب دوراً مختلفاً تماماً، يحتاج الى لون من التناول يحسنه الجاحظ الساخر، فلتترك لقلمه هذا الأمر، يوديه بلفته اللاذعة، بعد حين .

(٤٤) الأغاني ج ١ ص ١٩٢، والجبانة: الصحراء.



٢

هَذَا الصَّنْفُ مِنَ الْمُؤَلَّفِينَ



## ظاهرة كل المعصوم:

إن الظاهرة شيء، والالتفات اليها والوعي بها شيء آخر، واخضاعها للبحث العلمي شيء ثالث مختلف، فالميل الجنسي، والتعاطف بين الذكر والانثى غريزة، بمعنى أنه استعداد خلقي في تكوين الانسان وليس شيئا مكتسبا، والشيء المكتسب انما هو طريقة التعبير عن هذا التعاطف، وان بقي الميل الجنسي يعبر عن نفسه بطريقة واحدة تقريبا. وقد توجه وعي الانسان - في أطوار حضارته - نحو هذه الغريزة يحاول تهذيبها وترقيتها باحاطتها بأنواع من السلوك وألوان من آداب القول الذي يتقرب به الحب الى المحبوب، غير أن الشاعر الذي يملك مقدرة التعبير قد انطلق لسانه وقد شفه الجوي، فتأمل الناس معاني قوله واهتزت القلوب استجابة، وهذا يمكن اعتبار الشاعر أول من انتقل بالغريزة من مستوى الظاهرة السلوكية الى مستوى الظاهرة الفنية، وقد استحق بذلك اسم «أول مؤلف» عن الحب، اذا أريد بالتأليف مجرد التعبير التلقائي. ولكن طورا آخر ما لبث أن تقدم، هو الذي سيحظى بأكثر عنايتنا، وهو طورا لا يعتمد على تلقائية الاحساس الخاص أو التجربة الذاتية، أو هو لا يعتمد عليها في المحل الأول، بل يحاول أن يستقصي الظاهرة، وأن يحيط بأطرافها، وأن يضعها في اطار معين يجعلها أقرب الى الادراك، سواء كان هذا الاطار وصفيا يكتفي برصد الظاهرة في نشأتها ونموها وتطورها التاريخي، أو تحليليا، يعني بتقصي الدوافع واكتشاف الغايات البعيدة، وتعليل أسباب التشابه أو التباين في تجارب المحبين، بل قد يصطنع مؤلف ما منهاجا ثالثا، لا يقف فيه عند الحب كعلاقة انسانية بين شخصين محددين، أو أشخاص معروفين مهما تعددوا، وانما يحاول تكييف الظاهرة في رؤية كلية متمعة لحقائق الحياة الانسانية الراسخة التي لا تتبدل بمركبة المجتمع أو نظامه أو ما يسمى بالبيئة

الاجتماعية، غوصا وراء حقائق الحياة الكونية المستمرة التي يمثل النشاط البشري جزءا من علاقاتها ونظامها. وهنا يسيطر المنهج الفلسفي، بعد المنهجين: الوصفي والتحليلي. وسنجد «الحب» قد أخذ مكانه في ديوان الأدب العربي في حدود هذا الإطار العام الذي أشرنا اليه، تقريبا، فلهج به الشعراء زمانا طويلا، ثم انتشر فيه القول من خلال رواة الأخبار وقصص العشاق وأصحاب النوادر ثم ما لبث أن صار «رسالة» من بين رسائل الفلاسفة وأشبه الفلاسفة من الشراح والمنجمين ومن يتعلق بهيئة هؤلاء وهؤلاء.

ويكاد ينعقد اجماع الدارسين على أن دراسات الحب في التراث العربي تنقسم الى نوعين: نوع اعتبر مؤلفوها المحبة والعشق ظاهرة انسانية لا تعدو حدود الأحوال البشرية المشهودة من أهلها، من الحيرة عند مشاهدة جمال مخلوق، ومن تعلق القلب بالمعشوق والألم عند هجره أو فراقه الخ، والنوع الثاني هو ما ألفه أهل التصوف الذين يعتبرون محبة الجمال المخلوق مرحلة أولية في سلوك السالك، يجب أن يرتقى منها الى محبة خالق الجمال، ويعتبرون هذه المحبة هي المحبة الحقيقية أو العشق الحقيقي، أما ما يكون بين البشر فهو عشق مجازي(١). ولقد حددنا مجال دراستنا هنا بالنوع

---

(١) انظر مقدمة ريتز لتحقيق كتاب: مشاوق أنوار القلوب، وقد رفض ابن القيم بشدة اعتبار مظاهر الجمال البشري (وليس الجمال على إطلاقه) مقدمة للوصول الى الجمال المطلق، وذكر من قصص وأخبار أدياء التصوف ما يزري بالخلق. انظر مثلا: روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٢٢، ١٢٣. وقد اهتم محمد غنيمي هلال بشخصية مجنون ليلى عند شعراء الفرس، وكيف صار في قصائدهم القصصية عبا صوفيا، حتى يقول عبد الرحمن الجامي «حذار أن تعتقد أن المجنون كان مفتونا بحسن المجاز، فعلى الرغم من أنه كان صبا أول الأمر لنيل جرعة من كأس ليلى، فقد رمى أخيرا بالكأس وحطمها حين صار ثملا، ومن المجاز تفتحت في بستان سره أسرار الحقيقة» الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية ص ١٦١، ١٦٢.

الأول، ولكن دون أن نستسلم لهذا التقسيم التقليدي، إذ أننا نجد بين دراسات الصوفية أنفسهم — وإن لم يكن دائما أو كثيرا — من يهتم بالحب في مستواه الانساني، بين الرجل والمرأة، دون أن يجعل منه مجرد مرحلة ينبغي تجاوزها الى الجمال المجرد أو المطلق، كما أشار هـ. ريتز ومبعث هذا الاهتمام بالحب في مستواه المألوف، وإن يكن متسا بالعبء الخلقية دائما، أمر جدير بالعناية حقا، ونجد بفيتنا في كتاب أشار اليه ريتز نفسه في مقدمته، واعتبره أقدم كتب المتصوفين في العشق، وهو كتاب «عطف الألف المألوف على اللام المعطوف» لأبي الحسن علي بن محمد الديلمي (ت ٣٧١هـ) (٢)، وفيه يدلي بحكم عميق الدلالة، حين يقرر أن النفوس إذا لم تنهبا لقبول المحبة الطبيعية فانها لا تحمل المحبة الالهية. (٣) والديلمي — على أي حال — مثل أكثر المتصوفة — لا ينكر أن يكون الحب البشري خطوة نحو الحب الالهي، ولكن عبارته تعطي مفهوما أكثر اتساعا وعمقا، لأنه يرى الحب استعدادا متأصلا في النفس، فلن يكون الحب قادرا على حب الله، عن غير طريق الحب الطبيعي، حب البشر، وعلى هذا فليس أصحاب المحبة الالهية عنده قسمين، قسم بلغها بالفكر والتأمل وقسم بلغها من خلال تجربة العشق البشري ثم ارتقى عنها، انهم جميعا ينبغي أن يكونوا قادرين على محبة الآخرين، ثم تأتي مرحلة الاقتدار على التجريد، وتلك هي المنزلة الخاصة.

ومن الصحيح ما لاحظته المستشرقة الأمريكية Lois Anita Giffen في كتابها  
Theory of Profane love among the Arabs: the Development of the Genre.

- (٢) حققه وقدم له بالفرنسية J. C. Vadet ، وفيها يشير الى أن الكتاب صادر عن مذهب واضح أساسه حرية الاختيار، مع تأثير أفلاطوني. على أنه يؤكد ما يلاحظ على النسخة المنشورة (مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية — القاهرة — ١٩٦٢) من نقص واضطراب.
- (٣) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص ١٥.

من أن نظرية الحب الآلهي قد نالت على ممر السنين، ولا تزال تنال اهتماماً أكبر مما نالته نظرية الحب الانساني، وهي ترجع هذا التفوق الكمي — في عدد الكتب — والنوعي — في جديتها وعمق مادتها — الى أن الدافع الديني — بالنسبة للثقافة العربية — كانت له الغلبة على سائر الدوافع في العالم الاسلامي كله، وقد ظهر أثر هذا الدافع أيضاً في الكتابات التي تعالج الحب الانساني، حيث لا تخلو من اعتبارات أخلاقية ودينية، بل وصوفية (٤).

ولكننا مع هذا التسليم بأن الحب الانساني لم ينل ما يستحق من اهتمام الباحثين اذا ما قيس الى الحب الآلهي، فإننا نجد سيلاً دافقاً من المؤلفات، أحصى منه ريتر ثلاثة عشر مؤلفاً تمتد ما بين القرن الثالث الهجري والقرن الحادي عشر، وأحصت لوزانيتا جيفن تسعة عشر مؤلفاً عن المدة نفسها تقريباً (٥) وسنضيف بدورنا عدداً آخر ليتأكد في النهاية أن التأليف عن الحب كالحديث عن الحب، كالحب نفسه، لا يتوقف الا لبدء من جديد، وأنه كظاهرة امتدت بطول العصور، على أن البداية ستبقى غامضة بعض الشيء، شأن البدايات في أي شيء. على أن هناك شبه اتفاق على أن الجاحظ (٢٥٥هـ) قد فتح باب الحديث في الحب بمقاتليه عن النساء وعن القيان، ونضيف اليهما مقالته الثالثة: مفاخرة الجواري والغلمان، فموضوع هذه المفاخرة ليس الأفضلية في الخدمة المنزلية، وإنما الصحة والمسامرة، والاشارات الجنسية لا تخفي أيضاً. ثم ما كتبه أحمد بن الطيب السرخسي (٢٨٦هـ) وينقل الزركلي عن القفطي وغيره أنه قرأ على الكندي الفيلسوف، وأن من مؤلفاته: المدخل الى صناعة النجوم —

(٤)

(٥) لنا نقد أساسي على قائمة المؤلفات، إذ أهملت الكتب الموسوعية وبعض مؤلفات أخرى اهتمت بأخبار النساء وأشعارهن. وأموراً أخرى سيأتي ذكرها، ولا يعني هذا أننا لم نجد من القائمة، ومن آرائها أيضاً.

والجلساء والمجالسة — واللهم وأملأهي، وهذا الأخير — كما يصفه — في الغناء والمغنين والمنادمة والملح، وكتاب القيان. (٦) ثم يأتي ابن داود صاحب الزهرة (٢٩٦ هـ) الذي نعتبره مؤسس اتجاه جديد في دراسة الحب، ثم محمد بن أحمد بن اسحاق الوشاء، صاحب «الموشى» — أو الظرف والظرفاء، على أن له كتابا آخر لم نطلع عليه قد يدل عنوانه على صلته بموضوعنا وهو: أخبار المتظرفات، (٧) ثم محمد بن جعفر الخرائطي (٣٢٧ هـ) صاحب كتاب «اعتلال القلوب» في أخبار العشاق (٨) وهو مخطوط، ثم محمد بن عمران المرزباني (٣٨٤ هـ) مؤلف كتاب «الرياض» في أخبار المتيمين من الشعراء الجاهليين والمحضرين والاسلاميين والمحدثين، (٩) وكتاب «أشعار النساء» ثم الحصري القيرواني (٤٥٣ هـ) صاحب «المصون في سر الهوى المكنون»، وهو مخطوط، ومؤلف زهر الآداب وثمر الألباب، ثم ابن حزم (٤٥٦ هـ) صاحب «طوق الحمامة»، وهو أشهر ما كتب في هذا الباب، ثم جعفر السراج (٥٠٠ هـ) مؤلف «مصارع العشاق»، ثم ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) صاحب «ذم الهوى» ثم أحمد بن سليمان الكسائي (٦٣٥ هـ) مؤلف: «روضة العاشق ونزهة الوامق»، وهو مخطوط، ثم شهاب الدين محمود بن سليمان بن فهد (٧٢٥ هـ) مؤلف «منازل الأحباب ومنازه الألباب»، وهو مخطوط أيضا، ويضيف اليه الزركلي «مقامة العشاق» (١٠)، ثم ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) صاحب: «روضة المحبين ونزهة المشتاقين»، ثم مغلطي بن قليب (٧٦٢ هـ) مؤلف:

(٦) اهتمت السيدة جيفن بأول هذه الكتب فقط، وعن السرخسي راجع:

الأعلام ١/١٠١٥.

(٧) معجم الأدباء ١٧/١٣٢.

(٨) معجم الأدباء ١٨/٩٨ ويضيف الزركلي الى نسبه: «السامري»: الأعلام

٦/١٠٧٠.

(٩) معجم الأدباء ١٨/٢٦٨ وله مصنفات أخرى كثيرة سنشير الى بعضها.

(١٠) الأعلام ٧/١٧٢.

«الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين» وهو مخطوط، ثم ابن أبي حجلة (٧٧٦ هـ) مؤلف ديوان الصبابة، ثم ابراهيم بن عمر الرباط البقاعي (٨٨٥ هـ) وقد اختصر مصارع العشاق في كتاب مخطوط سماه «أسواق الأشواق»، ثم داود الأنطاكي، الطبيب الضرير (١٠٠٨ هـ) صاحب «تزيين الأسواق في أخبار العشاق»، ثم مرعي بن يوسف (١٠٣٣ هـ) مؤلف: «منية المحبين وبغية العاشقين» (١١)، وأخيرا: السلاطى - ولم نعره على ترجمته - وقد ألف «صبابات المعاني وصبابات المعاني».

هذه تقريبا المصادر الأساسية لمادة الدراسة في موضوع الحب، نراها منتشرة على مساحة زمنية تبلغ ثمانية قرون دون توقف، على أن هناك كتباً أخرى قد تكون أقل أهمية، ولكنها تعطي ملامح اضافية لا بد من الوعي بها ليكتمل تصور الظاهرة في كافة أبعادها، فكتاب «المحسن والأضداد» المنسوب للباحظ يكتسب أهمية لا تقل عن أهمية رسائله المشار إليها، وكذلك بعض آرائه في كتابه الضخم «الحيوان»، مع افتراض تأثيره بكتاب «طبائع الحيوان» (١٢) لأرسطو، وهناك كتاب آخر للمرzbاني أشرنا إليه من قبل، بالاضافة الى «أخبار النساء» المنسوب الى ابن القيم، ونراه أقرب الى عقلية وأسلوب ابن الجوزي. ونضيف الى هذه الكتب الاخبارية نوعين آخرين من الكتب التي اهتمت بالحب، الأول: كتب القصص والسنوادر التي تقترب في مادتها من «مصارع العشاق» وان ظهر طابع الصناعة أكثر وضوحا، مثل كتاب «الفرج بعد الشدة» للقاضي التنوخي (٣٨٤ هـ)، ففي الجزء الرابع من هذا الكتاب عدد وافر من قصص العشاق، لا نجازف اذ نقول انه يخضع لمجموعة من القيم الفنية والأخلاقية، تؤكد معنى مهما، وهو أن مؤلفي هذا النوع من الكتب كانوا يختارون ما

(١١) لم يذكر الزركلي هذا الكتاب بين مؤلفاته : الأعلام ٢٠٣/٧.

(١٢) راجع في تفاصيل ذلك : طبائع الحيوان لأرسطاطاليس ترجمة يوحنا بن البطريق، تحقيق عبد الرحمن بلوي.



يتجاوب ورؤيتهم الخاصة للحب، وأنهم — على الأرجح — كانوا يتدخلون في الصياغة وفي تطوير الأحداث، وسنجد مصداق ذلك في هذه الطائفة من القصص التي سبق بها الجاحظ، وتكرر صدها عند جعفر السراج ومن جاءوا بعده، فأضيف الى القصة أو حذف منها، وهذا أمر له أكثر من دلالة. (١٣)

أما النوع الثاني فهو تلك الفصول التي جاءت في سياق الكتب الموسوعية العربية، وصحيح أن بعض ما فيها من مادة يعتبر ترديدا لما جاء في كتب سابقة، ولكن الاهتمام برصدها وتحديد اتجاهاتها يعني الكثير في التعرف على فترات الازدهار في التأليف عن الحب، ووجهة الكتاب في طرح الظاهرة ومعالجتها، والترديد في ذاته ليس مبررا للاهمال أو التجاهل، وفي الكتب التي بين أيدينا ما هو مجرد ترديد أو اختصار لكتب سابقة، فضلا عن أن بعض هذه الفصول كتب في فترة مبكرة، وهذا يعني أنه كان مصدرا أصيلا لما انتشر بعد ذلك، ففي «عيون الأخبار» لابن قتيبة (٢٧٦هـ) نجد المجلد الرابع كله (١٥٠ صفحة) قد تصدره عنوان واضح الملامح وهو: «كتاب النساء، في أخلاقهن وخلقهن وما يختار منهن وما يكره». وفي «العقد الفريد» لابن عبد ربه (٣٢٨ هـ) نجد: «كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن». وقد عقد الراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ) فصلا في كتابه: «محاضرات الأدباء» — وهو الحد الثالث عشر — تحت عنوان: «في الغزل وما يتعلق به»، ومادة هذا الفصل ذات تقسيم طريف وإن يكن المحتوى تقليديا مكررا أو لا يكاد يختلف. وقد تعرفنا من قبل على ما سجله الثعالبي (٤٢٩ هـ) في «التثيل والمحاضرة» من أمثال سائرة وأبيات شاردة عن النساء والعشاق، وفي «نهاية الأرب» للنويري

---

(١٣) وانظر أيضا كتاب الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة الذي نشره المستشرق هنس وير، وهو شبيهه بألف ليلة وإن تكن القصص أقل تداخلا وامتدادا، لكنها ذات اتجاهات مهمة في مجال الحب والجنس.

(٧٣٣هـ) في الجزء الثاني عشر نجد اهتماما واضحا بأمر تعد في عصرنا من أهم مروجات الأدوية والعقاقير، ونعني المركبات والأدوية والأطعمة المقوية للشهوة، والتي تزيد في الباه وتغلظه، بل يشير النويري الى أدوية شعبية ووصفات تساعد على الحمل أو تمنعه، وتقوى المحبة أو تحول دونها، وما الى ذلك مما يدخل في باب السحر والشعوذة. (١٤)

إننا لم نشر الى هذه الأمور الطريفة على سبيل التفكه أو الاستهانة، إنها جزء من «الثقافة» الموروثة، يمكن أن نجد فيه دلالات نفسيه واجتماعية مهمة، ومثل ذلك ما نجد في صبح الأعشى للقلقشندي (ت ٨٣١) — الجزء الثاني — مختصا بالصفات المستحبة المشتركة بين الرجال والنساء، جسميا وخلقيا، وما ينفرد به الرجال. وما تنفرد به النساء. وبهذا كله نتعرف على المفاهيم المتوارثة في هذه الجوانب، وهي ذات تأثير مباشر فيما نحن بصددده.

وأخيرا نشر الى «مطالع البدور في منازل السرور» الذي ألفه الغزولي (٨٥٠هـ) وفيه فصول عن النساء وحياة القيان، كما يقدم صورة وصفية للحضارة عصره وظلال تلك الحضارة على الحب بكل مستوياته.

على أن اشارات النويري الى لذائذ الحب الحسية، وكيف يمكن أن تكون أكثر ارضاء للمتحابين، قد شغلت حيزا لا يستهان به من اهتمام المؤلفين، سواء كانوا من الفقهاء أو الأدباء أو الأطباء والعطارين أو المشعوذين، وقد تختلط على القلم الواحد كل هذه الألوان من التأثير حتى يختفي أماننا الخط الفاصل بين الحقيقي والوهوم، بين العلم والسحر، بين الطب والشعوذة. ولا شك أن الباحث المعاصر يجد حرجا في إعادة نشر هذه المخطوطات كما لا يمكنه أن يشير الى كل ما فيها، وهي بصفة عامة تمثل كما هائلا يدل على حجم الاهتمام بالمتع الحسية، وعلى رأسها الجنس، وقد

---

(١٤) نهاية الأرب ج — ١٢، ص ٢١٧، ٢١٨.

يكون بعض الحرج راجعا الى لغتها الهابطة، بصرف النظر عن بعض الألفاظ المكشوفة التي كان بعض العرب يستعملها دون مواربة، ودون أن يجد فيها ما يزيل رتبة الشرف. هناك بعض الكتابات المعتدلة، نذكر منها مخطوطة بعنوان: «رشد اللبيب الى معاشره الحبيب» وهو من تأليف أحمد بن محمد بن علي اليني، المعروف بابن فليته، (٧٣١هـ) وكتابات متطرفة نذكر منها «أمل الذكر» الذي جمعه محمد بن الحسين الكوراني (١٢٤٣هـ) وهو ينقل عن السيوطي ورجوع الشيخ الى صباه، وعمن يدعو الهندي وغيرهم.

هذه أهم الدراسات، ومن ثم الاتجاهات المتضمنة فيها، عن الحب في التراث العربي، أردنا أن نقدمها اجمالا بين يدي القارئ توثيقا لهذا الكتاب، واظهارا لانتشار الظاهرة ومواطن غزارتها وقوة اندفاعها، ولقد كانت بحق ظاهرة كل العصور.

**الفقهاء ... لماذا؟:**

أما الآن فقد أصبح لدينا قدر من المعرفة بأهم من كتبوا عن الحب، والمدى الزمني الذي عمروه، وليس من شك في أن نوع النشاط العقلي أو العملي الذي يزاوله كاتب ما يحدد سلفا مجال حركته الذهنية ومدى رؤيته، ان لم يكن وجهة نظره أيضا. وقد اكتمل لدينا أكثر من ثلاثين اسما من أعلام الدارسين العرب في أكثر من مجال، ويتحدد القدر المشترك بينهم أنهم جميعا قد نظروا الى الحب باعتباره ظاهرة انسانية لا تعدو حدود الأحوال البشرية المعهودة، المشهودة من أهلها: من الخيرة عند مشاهدة الجمال، وتعلق القلب بالمعشوق، والألم عند هجره أو فراقه، وما يتعرض له المحبون والعشاق من ابتلاء بالوشاة والرقباء، وأثر ذلك على عواطفهم وحيلهم، والغلو في العشق، وكيف يؤدي الى الجنون أو الموت أو قتل النفس، على حد تعبير ريتز، ونحن وان حددنا مجال الحب الانساني بما يميزه عن الحب الآلهي فاننا لن نستطيع تجاهل هذا الأخير تماما، لوجود مناطق

تماس بينهما، واشترك في المصطلح وإن اختلف الواقع عن الرمز.

وقد يرى بعض المتفلسفين صلة مباشرة بين الرموز الصوفية ورموز الحب بما فيه من معان ومشاعر جنسية، (١٥) وسنعود الى ذلك في مكانه، ونكتفي الآن بأن نردد النظر فيمن تعرفنا اليهم لنجد أنهم قد اهتموا بالحب باعتباره عاطفة انسانية، تنقدح شرارتها بالتقاء الذكر والأنثى، وتتحدد المسالك فيها بدرجة الحب ونظام المجتمع وقيمه الأخلاقية وعقيدته الدينية.

هنا سنصل إلى قدر مشترك آخر يحتاج الى تعليل وإيضاح، وهو أن أكثر المهتمين بدراسة الحب ورواية أخباره وتسجيل نواذره وأشعاره وقصصه إنما هم من الفقهاء. سنضرب صفحا عن أولئك الذين كتبوا فصولا في ثنايا موسوعاتهم المطولة عن الشعراء أو القيان أو العشاق أو صفات الانسان، لأن هذا مما يستدعيه عملهم ذو الطبيعة الشمولية، بل سنضرب صفحا عن بعض فلاسفة الاسلام — مؤقتا — الذين تأثروا ببعض التيارات الفلسفية في تحليل الحب وفلسفته، واذن فقد بقي لدينا العدد الغالب من الدارسين الذين اهتموا بالواقع المعاش، الذي قام على الملاحظة والرصد والتصنيف، على نحو ما نجد في الدراسات الميدانية، وهنا سنجد الفقهاء يمثلون النسبة الغالبة بشكل واضح، وإن لم يكونوا من الفقهاء صراحة وبصورة مطلقة، فاننا نجد الفقه والتفسير والحديث من أهم مصادر ثقافتهم ونشاطهم التأليفية أيضا، وأول من نعينهم: محمد بن داود الظاهري، صاحب كتاب الزهرة، وأبوه مؤسس المذهب الظاهري في الفقه، وهو مذهب يرفض القياس والاجتهاد، ويأخذ بظاهر الكتاب والسنة، وقد وصف صاحبنا بأنه الامام ابن الامام، وألف في أصول التشريع وفي الدفاع عن آراء أبيه الفقهية. أما ابن حزم — الظاهري أيضا — فيكتفي أنه مؤلف «الحلي»، ومعرفته الواسعة بالكتاب والسنة والمذاهب الفقهية والملل والنحل ظاهرة في كتاباته، وبخاصة في «الفصل في الملل والأهواء

(١٥) مشكلة الحب — الفصل السادس: العبادة أو حب الانسان لله.

والنحل» و «الإحكام لأصول الأحكام» و يطول بنا الأمر، وهو أوضح من أن نتوقف عند ابن الجوزي، أو ابن القيم مثلاً، فهم فقهاء أصلاً مثل السابقين، فاذا ذهبنا الى من هم أقل شهرة بالفقه فسنجد الصفة ذاتها راسخة فيهم، فالبقاعي ذو صلة علمية بابن القيم، وقد اختصر كتابه: «كتاب الروح» في كتاب سماه «سر الروح»، وله مختصر في السيرة النبوية، ويوصف الخرائطي بأنه فاضل من حفاظ الحديث، كما يوصف مغلطاً بأنه مؤرخ من حفاظ الحديث، وقد ولى تدريسه في المدرسة المظفرية بمصر، كما شرح البخاري في عشرين مجلداً، وشرح سنن ابن ماجه. أما مرعى بن يوسف فانه — كما يقول صاحب «الأعلام»: «من كبار الفقهاء»!! بل ان جعفر السراج، مؤلف «مصارع العشاق» يوصف بالقارىء، لمعرفته بالقراءات!!

ربما يكون من حقنا أن نتوقع — نظرياً — أن يكون الأدباء أكثر اهتماماً بالحب، ترتباً على ما قرناه من أن الشعر، والتسامح الاجتماعي مع الشعراء، كان المدخل لشيوع حكايات العشاق وأخبارهم التي نجد فيها ما يصدم الحسّ الديني، ولكن رصد الواقع يدل على غير ذلك، وإن يكن من الصحيح أن الشغف بالأدب، بل وقرض الشعري كاد يكون صفة ملازمة لكافة المهتمين بالحب، ولكن صفة «الفقيه» كانت الصفة الأساسية المعلنة لكثير منهم، وإن نافسها التاريخ أو الفلسفة أو صناعة الكتابة بعد ذلك.

من الطبعي أن يكون لكل واحد من هؤلاء الدارسين دوافعه الخاصة لتأليف كتابه، وترتيباً على اختلاف الدوافع ستختلف المناهج في اختيار النماذج وأسلوب صياغتها وإصدار الأحكام عليها. وفرق كبير جداً بين من يسمي كتابه: «طوق الحمامة»، ومن يسمي كتابه في الغرض ذاته: «ذم الهوى»!! ففي التسمية الأولى شاعرية واضحة، وحلاوة في السمع لا تخفى، وفي التسمية الثانية نزعة استنكار ورغبة في التهجين والتهوين، حتى

وإن كانت مادة الكتاب لا تؤدي الى هذا التصور المفترض. ومع هذا الاختلاف في مستوى تناول والحكم.. فانهم فقهاء.. ولا بد أن ننفي الغاية عن هذه الرابطة الواضحة.

إن الاهتمام بالدراسات الفقهية هو في صميمه اهتمام بالعلاقات الاجتماعية وما يترتب عليها من حلال مباح ومحظور، وفي مجالات كثيرة تختلف أحكام الدين المتعلقة بالمرأة عن الأحكام المتعلقة بالرجل، كما في الصلاة والصوم والحج والزيار ومخالطة الآخرين والسفر ومزاولة بعض الأعمال.. وما الى ذلك مما يترتب على اختلاف التكوين والوظيفة الاسرية والاجتماعية. واذن فأننا لا نجد غرابة في أن يكون الفقهاء أول من أقبل على هذا النوع من التأليف وأهمهم، بقصد الكشف عن النوازع الانسانية، وطبيعة العلاقة الخالدة بين الرجل والمرأة، وما ينبغي أن تحاط به تلك العلاقة لتظل في مستواها المقبول، الذي يحفظ للنوع الانساني كرامته العقلية ورفقه الوجداني، حتى وإن تركت القصص والأشعار المروية — أحيانا — انطباعا بعكس ذلك، لأنها صيغت بطريقة معينة، وتوارثها الرواة بصيغتها، ورأى المؤلف الفقيه ان من الأمانة العلمية أن يسجلها كما انتهت اليه، بلا تحريف في الغاية أو التعقيد الفني. ومن الصحيح أن بعض هؤلاء الفقهاء كان يعقب على مثل هذه القصص والأشعار بعبارات التحذير والتنفير، وإنه لمن حسن النية أن يعتقد أن بضعة أسطر من التزهيد بالألفاظ خطابية شائعة المعنى يمكن أن تعفي على آثار قصة محبوكة عن حيل العشاق وأفاعيل المحين، أو أن تقتلع من النفس أبياتا من الشعر صدرت عن قلب مكوم باللوعة، معذب بالحرمان. وجانب آخر من اهتمام الفقهاء يمكن أن يرجع الى لغة الفقه ومجالات اهتمامه، فإن هذا العلم يستبج من الالفاظ والنموت والحالات ما لا يستباح الا في علم التشريع وممارسة التطبيق!! وبخاصة فيما يتعلق بأعضاء المرأة والرجل، وما يتعرض له كل منها من التغيرات، منفردين أو مجتمعين!!

وفيا يتعلق بقضية الحب ذاتها، سنجد لها جوانب فقهية صريحة، من الضروري أن يقول الفقيه رأي الدين — كما يراه — فيها؛ مثل النظر، ومدى إباحته للمرة الواحدة، وتكراره، وما يرتبط به من الحجاب وحدوده، والزنا وحكم مقدماته، واللمم، والمراد به وحكم الشرع فيه. فهذه كلها قضايا من صميم اهتمامات الفقيه، وهي وغيرها مثل السماع والتلهي بالمطربات والفناء، والخلوة، من متطلبات الحب ودواعيه.

ولا شك أن الفقهاء، وهم ممثلو الثقافة الدينية، قد أزعجهم — في بعض العصور على الأقل — التغير الواضح في السلوك الاجتماعي، وما أصبح يتسم به من حرية تقترب من الإباحية، نتيجة للترف، واختلاط الأجناس، وتراخي قبضة العلماء، وضعف الوازع الديني، وقد انعكس هذا كأوضح ما يكون في انتشار الحانات ومجالس الشراب، ثم في انتشار العشق، ومخادنة القيان والغلمان.

\* قال محمد بن يحيى المدني، سمعت عطاء يقول: كان الرجل يحب الفتاة، فيطوف بدارها حولا كاملا يفرح ان رأى من رآها، وان ظفر منها بمجلس تشاكيا وتناشدا الأشعار. فاليوم: يشير إليها، وتشير إليه، فاذا التقيا لم يشكوا حبا، ولم ينشدا شعرا. وقام إليها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة وأصحابه. (١٦)

وهنا يمكن أن نلاحظ أثر الزمن، كما في هذا الخبر الأول، وأثر البيئة، كما في أخبار أخرى (١٧)، حيث يختلف مفهوم البادية عن الحضر، ولا شك أن البدوي يعرف ما يراد بلفظ الزنا، ولكنه يترجم سلوكيا الى ما يقابل الفعل المستهجن، ويصفه على هذا الأساس، ويرى بحق أن الزنا ليس دليل الحب، بل هو فعل العدو البعيد.

(١٦) أخبار النساء: ص ٤١، ٤٢ وانظر: ذم الهوى ص ٢٣١ بنصه تقريبا مع

اختلاف في نسبة الخبر.

(١٧) أخبار النساء: ص ٥١، ٥٤.

ويتكرر هذا الاحساس بالتغير الاجتماعي والسلوكي في مجال الحب،  
الاعتراض عليه والتنديد به عند أكثر من فقيه، وهذا أوضح ما يكون في  
«ذم الهوى» و«روضة المحبين» بصفة خاصة.

وتتضح حالة البلبلة والقلق التي تصاحب التغير الاجتماعي السريع،  
كما حدث في بعض مراحل العصر العباسي على امتداده، حيث الأجناس  
الوافدة، والتحرف المتصاعد، والسلطة المركزية الضعيفة، والصراع المذهبي  
على أشده، تتضح البلبلة والقلق في بعض الأسئلة التي وجهت الى  
الفقهاء، أو زعم أنها وجهت اليهم، وراح الشعراء ينظمون السؤال والجواب  
في عبارات غزلة رقيقة يسهل انتشارها وتؤكد معنى الاستهانة، والاحساس  
بجرية السلوك الذي يتجاوز العرف العام، فضلا عن الأخلاق الدينية. قد  
يكون السؤال مجرد نظرف ومفاكهة، وقد يجاريه الجواب على نفس الوتيرة،  
مثل ما يرويهِ جعفر السراج أن بعض أهل الأدب كتب الى أبي بكر بن  
داود الفقيه الأصهباني صاحب «الزهرة»:

يا ابن داود، يا فقيه العراق أفئتنا في قوائل الأحداق  
هل عليها القصاص في القتل يوما أم حلال لها دم العشاق؟

ولم يجبه ابن داود بمثل ما علق النقاد على جرير حين قال لمحبوته:  
«أنحشى عليك بني ان طلبوا دمي» فقال النقاد: هذا خطأ فان قتيل  
الهوى لا يودى !! بل أجاب، بروح الفنان وان لم يحاف عقل الفقيه:

عندي جواب مسائل العشاق	فاسمعه من قلق الحشا مشتاق
لما سألت عن الهوى أهل الهوى	أجريت دمعا لم يكن بالراقي
أخطأت في نفس السؤال، وإن نُصِب	تلك في الهوى شققا من الأشفاق
لو أن معشوقا يعذب عاشقا	كان المعذب أنعم العشاق (١٨)

(١٨) مصابيح العشاق جـ ٢ ص ١١٩ والخبر والأبيات مع تغيير طفيف بنفس  
الجزء ص ٢١٣.



فهذا هروب ظريف يليق بدماثة ابن داود ونزاهته، ولكن الأسئلة والأجوبة لم تكن دائما بقصد التظرف والمطارحة الشعرية. وهذا صاحب مصارع العشاق نفسه يورد حوارا بين الامام مالك، وابن سرحون، نرى فيه الشاعر يسأل عن اللهو والغناء وحب الحسان، ويحمل على الامام كذبا أنه وافقه على أن هذا كله حلال وأنه لا اثم عليه فيه، ومالك يسمع الادعاء الجريء، ويحمد الله على النجاء بنفسه وقد ظن أن الشاعر قد هجاه. (١٩)

ويتقصى ابن القيم هذا النوع من الأسئلة الشعرية الماحنة التي توجه الى الأئمة، وبخاصة ما وجه الى الشافعي، وسعيد بن المسيب، ومالك، وأحمد بن حنبل، وأبي جعفر الطحاوي، وغيرهم، بل يذكر سؤالا في أبيات قد وجه الى أبي الفرج ابن الجوزي، صاحب «ذم الهوى»، وفي الأبيات مجانة لا تخفى :

يا أيها العالم ماذا ترى	في عاشق ذاب من الوجد؟
من حب ظبي أغيد أهيئ	سهل المحيا حسن القد
فهل ترى تقبيله جائزا	في الفم والعينين والخذ؟
من غير ما فحش ولا ريبة	بل بعناق جائز الحد
ان كنت ما تفتى فاني اذن	أصبح من وجدي وأستعدي

وقد رد ابن الجوزي بما هو حكم الشرع من تحريم القبلة بالطبع، فلم يستطع أن يغادر ذم الهوى وان يكن تظرفا شعريا. (٢٠)

وقد تلفتتنا في مقدمة «الزهرة» عبارة ناقدة لبعض من كتب عن العشق قبل ابن داود، وكيف ابتدأ بذكر من عشق من المتقدمين حتى

(١٩) مصارع العشاق جـ ٢ ص ١٨٥.

(٢٠) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٥، ١٣٦ وانظر أيضا الصفحات :

ارتقى الى ذكر بعض الأنبياء، وذكر أنهم كانوا من أتباع الهوى على حال لا يجوز أن يضاف مثلها اليهم ولا يحل لمسلم أن يدعيها عليهم، من قتل النفوس المحرمات، ومن فعل الأشياء المستقبحات. وينكر ابن داود عليهم هذا التطاول، ويرى أن ذكر أخبار الأنبياء والأئمة للعوام ينتهي بها الى وضعها في غير موضعها «ولكل من العلوم حد متعارف بين أهله لا يصلح أن يخلط بغيره». (٢١)

ولم نجد في الاشارات القليلة التي ألفت في موضوع الحب قبل أن يؤلف ابن داود كتابه ما يحدد المراد بعبارته عن الأنبياء، ولكننا سنجد بعده بثلاثة قرون بابا بعنوان: من أحب من الأنبياء وعشق من الأصفياء، ضمن مخطوط: «روضة العاشق ونزهة الوامق» لأحمد بن سليمان الكسائي، ويورد ضمن هذا الباب قصيدة لشاعر مجهول اسمه خالد الموصلي، ومنها قوله:

ويك إن الملام يغري الملوها ليس ذنبي كما زعمت عظمي  
إن أكن عاشقا فلم آت الآ ما أتاه الرجال قبلي قديما

ثم يمضي عبر سير الأنبياء من داود الى موسى ويوسف ومحمد عليهم السلام؛ مؤكدا أنهم جميعا عرفوا الحب، مع عصمتهم، ومن ثم فلا لوم عليه. (٢٢)

ولسنا ندري على القطع ما الذي كان يقال في زمن ابن داود لكننا نرجح أنه لم يكن ليزيد عن ذلك الآ على سبيل التماجن والتظرف، أو من فعل الزندقة.

(٢١) النصف الأول من كتاب الزهرة: ص ٤، ٥.

(٢٢) روضة العاشق ونزهة الوامق - ورقة رقم ٣٠، وانظر وصفه القصصي للحوار

والحركة بين يوسف وزليخا في الورقة ٣١.

وهكذا تتصاعد قضية الحب، أو قضاياه، من السلوك الاجتماعي والطهارة الأخلاقية، الى سير الأنبياء والتأسي بأفعال الصالحين، بل قد تتصاعد مرة أخرى الى قضايا كلامية وغيبية، فيطرح السؤال الحاضر دائما عن اختيار الانسان واضطراره، فهل العشق اختيار أو اضطرار؟ وهكذا يفتح من جديد باب الحوار حول «حرية الارادة»، فينقل السراج عن يحيى بن معاذ، بسنده، قوله: لو كان التي من الأمر شيء ما عذبت العشاق، لأن ذنوبهم ذنوب اضطرار لا ذنوب اختيار. (٢٣) ويعقد ابن القيم بابا كاملا لهذه القضية (٢٤)، ويعرض حجج الفريقين، وينتهي فصل النزاع بين الفريقين — كما يراه — الى أن مبادئ العشق وأسبابه اختيارية داخلية تحت التكليف، فان النظر والتفكر والتعرض للمحبة أمر اختياري، فاذا أتى بالأسباب كان ترتب المسبب عليها بغير اختياره، كما قيل:

تولّع بالعشق حتى عشق	فلما استقل به لم يطق
رأى لجة ظنها موجة	فلما تمكن منها غرق
تمنى الإقالة من ذنبه	فلم يستطعها ولم يستطق

وهذا بمنزلة السكر من شرب الخمر، فان تناول المسكر اختياري، وما يتولد عنه من السكر اضطراري.

هكذا تتوسع قضية الحب، حتى تمتزج بقضية الارادة، متجاوزة قضية العفة في ذاتها الى ما يمس الوجود الانساني في صميمه، بل الى ما بعد الوجود، حيث حساب العشاق، وحيث المرأة والتنعيم بها، وبالحرور على غرارها بعض جزاء الجنة. ومن هذا كله لا نجد غرابة في ظهور العامل الديني في قصص العشاق وأخبارهم، وسنهم بذلك في مكانه، وسيعني

---

(٢٣) مصارع العشاق جـ ١ ص ١٢.

(٢٤) الباب الحادي عشر من كتابه: روضة المحبين ونزهة المشتاقين.

هذا في النهاية أن اقبال الفقهاء على هذا المجال من العواطف البشرية له ما يبرره من أسباب عديدة موضوعية، وأن هذا الاقبال كان خيرا، فظل الحب عاطفة نقية يذكر أصحابها بالاجلال لهم والتعاطف معهم والأسى لمصيرهم، وظل الحب بهذا غير مرادف للعلاقة الجنسية، كما أنها ليست جزءا من مفهومه أو ضرورة من ضروراته. وقد ترتب على ذلك كله أن ظل مفهوم الحب عند العرب على قدر من الصفاء لم يهبط به الى الاسفاف، وان لم يرتفع به الى التهم أو المثالية، ظل في اطار الواقع الذي يحاول أن يرتقي بالذوق والخلق الى مرتبة الكرامة الانسانية.

وقد لاحظ بعض المهتمين بقضية الحب في التراث العربي أن اهتمام الفقهاء به لا يأخذ طابعا شموليا، بل يسلك طرائق أو من خلال مذاهب معينة، فنجد J. Bell يؤلف كتابا عن الحب في الفكر الحنبلي the Hanblite thinking on love وكذلك يعد أحمد محمد البدوي رسالة ماجستير بعنوان: الحب عند الظاهرية. وقد يكون من حق الحنابلة أن يأخذوا مكانا مميذا، ويكفيهم جهود ابن القيم التي تمثل رؤية مستقلة عن كل ما سبقها تقريبا، أما أهل الظاهر فقد كان لهم فضل الريادة، وهو ليس بالأمر الهين، ولعل اهتمام ابن حزم بالحب كواقع، وليس كأخبار مروية قد تأثر بهذا الاتجاه الفقهي، ومع هذا سيبقى الاطار العام واحدا، وتكاد المادة تتوارث وتتشكل في أضيق نطاق، داخل ذلك الاطار المحكوم بشقافة الفقهاء، قبل أن يكون محكوما باتجاهات المذهب.

## دوافع... وذرائع:

سيبقى اقتحام موضوع الحب في حاجة الى مسوغات، على الأقل بالنسبة لبعض العصور التي اتسمت بالمحافظة وتيهب مواجهة الواقع واخضاعه للبحث، وبالنسبة لهذه الطائفة من جلة العلماء المشتغلين بالقرآن وعلومه. ومن الصحيح أن في القرآن والحديث اشارات الى الحب وأفاعيله ومحاذيره،

ودعوة الى السمو به، ولكن أين هذا من السيل الغامر من قصص العشاق وحيلهم ونوادرهم وأفانين فسقهم!! ولقد كانت هناك دائما تلك الأسباب الموضوعية التي أشرنا اليها في الفقرة السابقة ونخص اقتحام الفقهاء لهذا المجال، بل افتتاحه أصلا. ولكن هذه الأسباب المشتركة لن تكون الغاء للدوافع الخاصة التي حركت بعض الأقلام عن عمد، أو بتلقائية، ولسنا نقصد الأسباب النفسية أو التجربة العملية بالذات، والحق أن نصيب الخبرة الخاصة — فيما عدا تجربة ابن حزم — يعتبر جد متواضع، وتلعب رواية المأثور دورا واضحا في تكوين مادة أكثر هذه الدراسات. وما دمنا نتوسع في مفهوم الدوافع فائنا نتجاوز بها الفقهاء الى مجموع المؤلفين في موضوع الحب، ونتجاوز الرابطة النفسية الى الاتجاه الفكري العام.

ولعله ليس من قبيل المصادفة أن يكون الجاحظ صاحب المحاولة الأولى السابقة في تحليل الحب ووصف مظاهره وآثار التطور الاجتماعي والطبقات الاجتماعية على مفاهيمه، فالمعتزلة بنزعتهم العقلية المتحررة، ونزوعهم الى الافادة من الثقافات الأجنبية، وبخاصة الهلينية، ورغبتهم في التوفيق بين هذه الثقافات والمأثور من عقيدتهم الاسلامية كانوا لا يتحرجون من التوغل الى أي منطقة من مناطق الفكر أو موضوع من موضوعات الحياة، وليس من مهمة هذه الدراسة أن تحصى ألوان التجديد الفكري والعقلي عند المعتزلة، ويكفي أن نشير الى رسائل الجاحظ التي نوهنا ببعضها — وهو ما يخلص موضوعنا — لنرى يقظة الملاحظة ودقة الرصد وصدق التصوير، وبخاصة في رسالته عن القيان. ويبدو أن الجاحظ قد كتب رسائله الصغيرة تلك قبل «الحاسن والأضداد» ولعل رسالته بعنوان «رسالة في العشق والنساء» كانت البداية، ليس لأنها تتسم بالايجاز وتفتقد الرؤية الموحدة، حيث تتابع في فقرات قصيرة — أو فصول — تناقش قضايا عامة عن العشق، وانما لأنها — بالاضافة الى ذلك — لا تعبر في أسلوبها عن روح الجاحظ وذكائه وواقعيته الموهلة في احترام الطبيعة. ومع هذا فان

الجاحظ كان يستشعر شيئا من الحرج من كتابته في موضوع بعيد عن الجدد، ويعتذر بهذا الحرج عن إيجازه في تصوير ما ينتاب العشاق من ذل الهوى «وذلك اتقاء الطعن على الكتاب وسخف الرأي الذي دعا الى تأليفه». أما وقد استحصد فكر الجاحظ واستحكمت موهبته الجلدية، فقد كتب «المحاسن والأضداد» مستغلا موهبته العقلية في التحسين والتقييح، والقدرة على مدح الشيء الواحد وذمه، وهو بعض متأثر السفسطائية على المعتزلة، وكان «البخلاء» الصورة الناضجة لهذه المقدرة الفريدة، وكان «المحاسن والأضداد» تعبيراً آخر صريحاً يحتاج الى شجاعة، حين يكتب عن محاسن مكر النساء، ومحاسن الغيرة، ومحاسن القيادة، فيعبر عن بغداد القرن الثالث أصدق تعبير، يصور حياتها الاجتماعية ولها وترها، كما ستكون العودة الى الموضوع في كتابه الموسوعي «الحيوان» بمثابة تأصيل علمي مقارن لما سبق أن ردهه. (٢٥)

ويختلف الأمر مع ابن داود كثيراً، فنشاطه الفقهي يجعل أمر «الزهرة» يحتاج الى دفاع، وقد ظل في دفاع دائم عن هذا الكتاب النادر، وقد حدثوا أن معاصره الفقيه الشافعي ابن سريج كان اذا احتد النقاش بينه وبين ابن داود، ولم يجد سبيلا الى التغلب عليه بالحجة راح يذكره متهمًا بكتاب الزهرة، فرما قال له على سبيل الزاوية: عليك بكتاب الزهرة، أو: لعلك تجد جواب هذه المسألة في كتاب الزهرة!! ولم يكن ابن داود يسكت على ذلك، بل يواجه التعريض بتهم صريح، فرما قال في رده على ابن سريج: ما أحسبك تحسن قراءته، أو قال: يا ابن سريج، هذا

---

(٢٥) لاتناقض في شكنا في نسبة الكتاب الى الجاحظ، فالشك ينصب في الحقيقة على دقة النسخة المتوفرة لدينا الآن، ونعتقد — وسنقدم دليل ذلك — أنه قد أضيف اليها ما ليس منها.

كتاب عملناه هزلاً، فاعمل أنت مثله جداً!! (٢٦)

«عملناه هزلاً» عبارة ظالمة في وصف هذا العمل الرائد، ولكنها في الوقت نفسه تعبر عن الاحساس بالخرج، الذي يستشعره الفقيه حين يكتب في موضوع يتنافى ووقار العلم وجدية العمل. وحين نتصفح مادة الكتاب ومحتواه لن نجد فيه ما يمس الوقار أو الجدية. وسيدل هذا على أن الحب ذاته — بصرف النظر عن التفاصيل والأسباب — ظل موضوعاً بعيداً عن الجدية، وظل الخوض فيه بحاجة إلى اعتذار، لم يكن لها (كما كان الأمر عند الاغريق أو بعضهم على الأقل)، كما لم يكن شعوراً لها عند عامة الناس، انه نزوة، أو ضعف في النفس عند أكثر الناس، يتبرأ منه الأقوياء، ويتحاشى الحديث فيه العلماء، ويتركونه للشعراء والقصاص والخابريين، فاذا تسلل أحد من أصحاب الجد إليه، كان لا بد أن يقدم معاذيره وذرائعه.

يقول ابن الجوزي في صدر كتابه: «ذم الهوى»: «شكا اللى بعض من أثرت شكواه اثارة همتي في جمع هذا الكتاب، من بلاء ابتلى به، وهوى هوى فيه، وسألني المبالغة في وصف دواء دائه، فأهديت له نصيحة وديد لأودائه». ثم يتوجه إلى صديقه قائلاً: «واعلم أنني قد نزلت لأجلك في هذا الكتاب عن يفاع الوقار، إلى حضيض الترخص فيما أورد، اجتذاباً لسلامتك، واجتلاباً لعافيتك، وقد مددت فيه النفس بعض المد، لأن مثلك مفتقر إلى ما يلهيه من الأسمار، عن الفكر فيما هو بصده من الأخطار».

---

(٢٦) ويروي داود الانطاكي أنه وقع خلاف فقهي بين ابن داود وابن شريح الفقيه الشافعي (وليس ابن شريح) فقال له: انت أعزك الله بكتاب الزهرة أمس من غيره، فقال: أبكتاب الزهرة تعيرني والله لاتصلح للنظر فيه — تزيين الأسواق ص ٣٣٤ وقد سبق به مصارع العشاق ج— ٢ ص ١٣٧ مع تغيير قليل في الألفاظ.

ولسنا نستبعد وجود صديق حقيقي تمنى على ابن الجوزي أن يؤلف كتابا في الحب، وقد حدث ذلك كثيرا جدا، في القديم والحديث، كما أنه من المحتمل أن يكون الصديق المعني شخصية وهمية، مجرد ذريعة لولوج الموضوع الذي يتناوله على حذر، ويشعر بسببه أنه قد خرج عن يفاع الوقار الى حفيض الترخص!!

وهنا تثار مسألة، أو مناسبة تأليف كتاب «الزهرة»، وقد سبق ما نوه به ابن داود من توجيه اللوم الى مؤلفين سابقين لم يجددهم، ولا يمكننا اكتشافهم، كتبوا عن العشق بأسلوب لا يرضي وقار ابن داود واحساسه بشرف عاطفة الحب وطهارة العشق، حتى انهم نسبوا الى الأنبياء والصالحين ما لا يليق، ولكن هذا لم يكن الدافع الوحيد، بل لم يكن الدافع الأول، ولقد توجه بالخطاب — في صدر كتابه — الى شخص غير محدد، فبعد الدعاء له وتعظيمه واعلاء شأنه، يذكر ما يعاني هذا الشخص ويعانيه ابن داود أيضا من تصارييف الأزمان وخيانة الاخوان، ثم يسأله متعجبا: «ما الذي تنكر — أدام الله عزك وبسط بالخيرات يدك — من تغير الزمان وأنت من مغيره، ومن جفاء الاخوان وأنت المقدم فيه» وقد جرى زعم بأن المخاطب في هذه العبارة هو محمد بن جامع الصيدلاني الذي عشقه ابن داود ومن أجله ألف كتاب الزهرة. وقبل أن نناقش هذا الزعم نذكر أن أول من أشار الى ابن داود وناقشه في بعض آرائه هو ابن حزم — أقرب كتاب الحب الى عصر ابن داود — وقد رفض فكرته التي حكاها عن بعض أهل الفلسفة، فيما يتعلق بالأكر المقسومة، (٢٧) وهذا يعني اطلاعه على كتابه، ولم يشر الى شيء من مناسبه، أو يستنكر من سلوك صاحبه. أما جعفر السراج فهو أول من ذكر ذلك وتوسع فيه، فقد روى بسندها، ثلاثة أخبار:

• كان محمد بن داود يميل الى محمد بن جامع الصيدلاني، وبسببه

(٢٧) طوق الحمامة — ص ٢١.



عمل كتاب الزهرة، وقال في اوله : وما تنكر من تغير الزمان وأنت أحد  
مغيره... الخ

• وبلغنا أن محمد بن جامع دخل الحمام، وأصلح من وجهه، وأخذ  
المرأة فنظر الى وجهه، ففطاه، وركب الى محمد بن داود، فلما رآه مغطي  
الوجه خاف أن يكون قد لحقته آفه، فقال : ما الخبر؟ فقال : رأيت وجهي  
الساعة في المرأة، ففطيته، وأحببت أن لا يراه أحد قبلك، فغشى على محمد  
ابن داود.

• كان محمد بن جامع ينفق على محمد بن داود، وما أعرف فيما مضى  
من الزمان معشوقا ينفق على عاشق إلا هو. (٢٨)

ويروي ابن الجوزي هذه الأخبار ذاتها مع اختلاف في بعض مراحل  
سلسلة السند، ويزيد على ذلك خبر آخر يروي به نبطويه، قال : دخلت  
على محمد بن داود الأصبهاني في مرضه الذي مات فيه، فقلت : كيف  
تجبدك؟ فقال : حب من تعلم أورثني ما ترى. فقلت : ما منعك من  
الاستمتاع به مع القدرة عليه؟ فقال : أما النظر المباح فأورثني ما ترى،  
وأما اللذة المحظورة فانه منعني منها ما حدثني به أبي... عن ابن عباس عن  
النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال : «من عشق وكتم وعف وصبر، غفر  
الله له وأدخله الجنة».

والطريف حقا أن ابن الجوزي يناقش هذا الخبر الذي لا يتضمن تحديد  
شخص المحبوب، على أن الإشارة الى ذكر أمره، اذ يناقش — مستدلا  
بالخبر — مدى اباحة أو عدم اباحة النظر الى الأمر مع عدم الشهوة. (٢٩)  
وطبيعي أن يسري هذا القول وأن نجد صدهاء في المؤلفات بعد ذلك. (٣٠)  
ولنا بعض الملاحظات على هذه الأخبار.

(٢٨) مصارع العشاق ج ٢ ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢٩) ذم الهوى ص ١١٩ — ١٢١.

(٣٠) انظر مثلا : تزيين الاسواق ص ٣٣٣.

ومن حيث المبدأ، كان عشق المرد والغلمان أمراً معروفاً في عصر ابن داود، يصل به الفساق والمجان إلى العلاقة الشاذة، ويتأول فيه البعض من ينسب نفسه إلى التصوف، ويقف به عند مجرد المصاحبة والنظر. ولكن: هل تتقبل شخصية ابن داود أياً من هذين المستويين من العلاقة؟

وقبل أن نخوض ذلك تفصيلاً لا بد أن نشير إلى الشك القوي في اسم الشخص الذي تزعم الرواية أنه كان معشوق ابن داود، فهل هو محمد بن جامع، أو ابن زخرف، أو هو وهب بن جامع المطار الصيدلاني؟ (٣١). وهذا الاضطراب له دلالة في عدم الثبوت، والاعتماد على الظن، وإمكان التداخل، وهنا مثل طريف جدير بالتأمل، ففي تتبعنا لسياق الأخبار في «ذم الهوى» نجد خبراً عن اسماعيل بن جامع وتشوقه إلى زوجته السوداء، يلي ذلك بيتان لابن داود، خلاصتهما أنه «حسن في كل عين من تود» كما قال ابن أبي ربيعة، وليس بيتا ابن داود بأجود ما قيل في هذا المعنى، وهما:

حملت جبال الحب فيك، وانني لأعجز عن حمل القميص وأضعف  
وما الحب من حسن ولا من سماحة ولكنه شيء به النفس تكلف (٣٢)

والتلفيق والتصنع واضح في هذين البيتين، فلماذا قفنا إلى ذاكرة ابن الجوزي؟ إن الجواب في رأينا يحمله الخبر السابق، فجرد إيراد اسم ابن جامع، وإن لم يكن صاحب المزعم لابن داود، قد استدعى إبيات فقيها الظاهري، وهنا مكن الخطر، حيث يستسلم خيال العالم وذاكرته لتداعياته الخاصة دون تمحيص.

وهذا خبر آخر يرويه السراج، أول من ربط بين ابن داود وابن جامع،

(٣١) انظر مقدمة محققي النصف الثاني من كتاب الزهرة.

(٣٢) ذم الهوى ص ٣٠٢.

وسنجد في الخبر دلالة عكسية تماما: يقول راوي الخبر: إن ابن داود كان يدخل الجامع من باب الوراقين، فلما كان بعد مدة عدل عنه وجعل دخوله من غيره، وكنت مجتثا عليه، فسألته عن ذلك، فقال: يا بني! السبب فيه أنني في الجمعة الماضية أردت الدخول منه فصادفت عند الباب حدثين يتحدثان، وكل واحد منهما مسرور بصاحبه، فلما رأياني قالا: أبو بكر قد جاء، فتفرقا. فجعلت على نفسي أن لا أدخل من باب فرقت فيه بين مؤلفين (٣٣).

فانظر إلى هذه الدمائية المتناهية، والرقعة النادرة، وهل يقبل أن يكون مما ترضاه خلة عشق مهما قيل في عفته هو نقص في المروءة، وثلمة في الحس الديني؟ وهل يتوافق أن يقال إن ابن جامع كان ينفق على ابن داود، وأنه كان أول عاشق ينفق عليه معشوقه، مع قول راوية الخبر السابق: «وكنت مجتثا عليه» ثم يكون السؤال الجريء عن شيء عادي جدا هو سبب تغييره للباب الذي اعتاد أن يدخل منه إلى المسجد؟ وهل يمكن أن يقال لابن داود وهو على فراش الموت: «ما منعك من الاستمتاع به مع القدرة عليه»؟! فأين مهابة رجل يخشى المجترئ عليه أن يكلمه، وأن يكون أقصى ما يجترئ به أن يسأله عن اختلاف طريقه إلى المسجد!! ولا يفوتنا الفجوة الواسعة التي لا يمكن ملؤها بين التحريض على متعة محرمة، وحالة مريض يرى الموت بين عينيه!!

ولا يغيب عنا أن الرواية التي تحدثت بهذا العشق صريحة محددة، أما نقضه فهو مجرد استنتاج مرده للوعي بشخصية الرجل والتعرف على قاعدة سلوكه ومنحى أخلاقه، وهو مهم جدا، ولا يستغرب أن يتقدم في الأهمية على خبر يمكن اصطناعه، ولا يستبعد أن يلفق لزعم ديني ورائد مذهب له خصوم، ودخل في منازعات، والتشويش عليه أو تحريجه إذا أمكن، يؤتي

---

(٣٣) مصارع العشاق ج ١ ص ٣٢٧، وقد نقله ابن الجوزي بنصه عن ابن السراج، انظر ذم الهوى ص ١٢١، ١٢٢.

ثمارة سريعة في مجال المنافسة، وكبار كتاب التراجم المهتمون برسم صور الشخصيات بتأمل نتائجها الأدبي والعلمي ينتهون الى تصور محدد من خلال معاشية هذا النتاج واستبطان دلالاته ورموزه، ثم يقبلون ويرفضون على أساس من هذا الوعي بأبعاد الشخصية، أو مفاتيحها. ونحن اذ نتأمل مفهوم الحب في كتاب «الزهرة» نجد في غاية من السمو، ويعتبر عاطفة شخصية ينبغي أن تحاط بالكتمان، حتى ان وصف الحبيب، فضلا عن اشهاره بالحديث عنه، يعتبر نقصا في صدق العاطفة، وخروجاً على مقتضى المروعة، فاقراً ان شئت الباب التاسع بعنوان: «ليس من الظرف امتنان الحبيب بالوصف»، وتأمل هل يتسق ذلك والحوار المزعوم على فراش الموت، واقبال ابن جامع وقد غطى وجهه حتى لا يراه أحد قبل ابن داود ١١٩

وحين نتأمل مادة الكتاب، فاننا نجد أبعد ما يكون عن أن يعتبر رسالة شخصية أو مادة مجموعة لتسلية شخص في مستوى ابن جامع، فلم يكن ابن جامع — أو غيره ممن اختلط اسمه بأسمائهم — شاعراً أو ناقداً أو مفكراً، وتحتوى كتاب الزهرة يتجاوز استطاعة فتى أمرد كل موهبته أنه حسن الشكل، وها هو ذا ابن داود يشرح منهجه فيقول: «واستودعته مائة باب، ضمننت كل باب مائة بيت، أذكر في خمسين منها جهات الهوى، وأحكامه وتصاريفه وأحواله، وأذكر في الخمسين الثانية أفانين الشعر الباقية...» فكما ترى ان ابن داود قد وضعنا مباشرة أمام كم هائل من الشعر، انبسط في ثمانمائة صفحة أو تزيد، ما نظن أن تسلية ابن جامع أو سواه لم تكن تتم إلا بها، والكتاب في معناه الشامل دراسة نفسية، وسياحة أدبية نقدية، وارساء لتقاليد الحب العف، في لغة جادة، قد تصل درجة الجفاف والتجهم. وفي المقدمة ذاتها ما يدل على احساس طاع «بالناس» وليس «بالشخص»، فيذكر مرة أنه سيفاضل بين الأشعار والشعراء، ثم يعقبه قائلاً: «ولا أحمل الناس على اختيار أحدهم فأكون ظالماً لهم»

ويقول بعد ذلك : «ولن يعدم كتابنا هذا أن يصادف عاقلا وجاهلا ومتحاملا». (٣٤)

وخلصة القول أننا ننكر هذا العشق المزعوم مهما وصف بالعفة، ونبريء المحاولة الرائدة في مجال دراسة الحب أن تكون من منطلق شاذ، وليس في الكتاب كله، على كثرة ما فيه من الأشعار، بيت واحد يروج للحب الشاذ أو يعتذر له.

### مرکز الدائرة:

وليس من شك في أن التكوين النفسي والعضوي، واتجاه النشاط العقلي، والخبرة الشخصية التي تتجاوز مجرد أن يمر الشخص بتجربة حب، تلعب جميعها دورا أساسيا في توجيه الاهتمام إلى أخبار العشاق، ومحاولة الكشف عن دوافعهم وألوان معاناتهم. وقد لا تتوافر لدينا أخبار مفصلة عن طفولة كثير ممن كتبوا عن الحب وعن تجارب حياتهم، فليس هناك سوى ابن حزم من أخذ بأسلوب الاعترافات، وابتدع الافتتاحية الصريحة : «وعنى أخبرك» أما رفاقه على طريق الحب فانهم دارسون ومصنفون وفقهاء ومتأملون، وعلينا أن نستقرئ شواهد حياتهم بحثا وراء الدوافع الأخرى التي جعلتهم يؤثرون موضوع الحب. ولكن الاشارات القليلة، مع بعض الأخبار، والاطار العام لمؤلفات الكاتب يمكن أن تضع أمامنا الطابع الغالب لطبيعة الشخصية التي تؤثر هذا الموضوع أو تتجه اليه.

وقد كان محمد بن داود يلقب بعصفور الشوك، أطلقه عليه الصبيان، وقد بكى للذع اللقب، ولكن أباه أقر وصف الصبيان مما زاد في بكاء الفتى. وقد يدل هذا اللقب على الخجل وشدة الحساسية، تلك الصفة التي

---

(٣٤) يصف مؤلف «منازل الأحباب ومنازه الألباب» كتاب الزهرة بأنه في الجاميع الشعرية !! - المخطوط - ورقة ٢٦.

لازمته منذ صباه حتى لقي ربه (٣٥)، وقد تدل على النحافة وصفرة اللون (٣٦)، ومهما يكن من أمره فقد عاش عمرا قصيرا اذ مات في الثانية والأربعين، وسواء أُلّف كتابه في صدر حياته كما ظن البعض، أو في آخرها، كما يرجح بعض آخر، فإن المعاناة كانت مستمرة، وقد عبر عن ذلك بقوله: «ما انفككت عن هوى منذ دخلت الكتاب» (٣٧)، فهذه ملامح الشخصية المبكرة.

ويتشابه الدافع المعلن لابن حزم مع دافع سابقه — ابن داود — ولاحقه — ابن الجوزي، في توجيه الخطاب الى شخص غير محدد واطهار الاستجابة لرغبته بتصنيف «رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه، وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة، لا متزايدا ولا مقلدا». ثم يظهر الحرج: «فبدرت الى مرغوبك، ولولا الايجاب لك لما تكلفت، فهذا من اللغو، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها الا فيما نرجوه رجب المنقلب، وحسن المآب غدا» (٣٨). ولكن هذا «اللغو» من أهم الدراسات في باب، ومن أهم الصور النفسية التي كتبها مؤلف عن حياته العاطفية. على أنه يمكن اعتبار ابن حزم «عصفور شوك» آخر، فقد أصيب في طفولته بخفقان القلب، واستمر فيما بعد يعاني من مرض الكبد، وربما أعان هذا على تفسير ما لاحظته عليه معاصروه من حدة في الطبع وعنف في المناقشة وعجز عن ضبط نفسه فيها (٣٩). ومن هنا كانت العبارة المشهورة: «لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان»، ومن الصحيح ما قرره الحاجري أن مرض الطفولة، فضلا عن تأثيره الجسدي والنفسي،

(٣٥) الحب العذري ص ٩٦، ٩٧.

(٣٦) الأعلام ١٢٠/٦.

(٣٧) الحب العذري ص ٩٧.

(٣٨) طوق الحمامة ص ١٦.

(٣٩) ابن حزم: صورة أندلسية ص ٤٠.

يستدعى أن يحاط الطفل المريض بعناية مضاعفة (٤٠)، فإذا ما تذكرنا حياة الترف التي نشأ فيها ابن حزم، وكيف درج في مجتمع نسوي لا يكاد يجالس الرجال حتى بلغ مبلغ الشباب، وكيف تقلبت حياته بين الرخاء المترف والشدائد القاصمة، وبين الوزارة والسجن، عرفنا أسباب هذا المزاج الحاد الواضح في اختيار مادة كتابه وأسلوب صياغته؛ فـ «الأنا» مسيطرة تماما، والعيب دائما يقع على الآخرين، ومن سوء تقديرهم وعدم تجاوزهم.

أما ابن الجوزي الذي ذم الهوى، فإن صورته المنطبعة من خلال مؤلفاته تبديده كرجل اسلامي أحرز خلاصة العلم النقي — كما يقول محقق ذم الهوى في مقدمته — ووهب حياته للدفاع عن دينة وتعاليمه، وأخلص وجهته لله، فلم يجبن، ولم يبتغ بعمله وقلمه عرض الحياة الدنيا. ومع أن هذه الصورة «الجادة» لابن الجوزي هي الصورة التي ارتضاها المحقق، فانه يروى في مقدمته ذاتها ملامح «الشخص الآخر» المحتفي في أعماق ابن الجوزي، فهو ينقل عن ابن العماد الحنبلي قوله: «كان ابن الجوزي لطيف الصوت، حلوا الشائل، رخم النغمة، موزون الحركات، لذيذ المفاكة .. وكان يراعي حفظ صحته، وتلطيف مزاجه، وما يفيد عقله قوة، وذهنه حدة، يعتاض عن المفاكة بالمفاكة، لباسه الابيض الناعم المطيب، وله مجون لطيف ومداعبات حلوة، ولا ينفك عن جارية حسناء، وذكر غير واحد أنه شرب حب البلاذر فسقطت لحيته، فكانت قصيره جدا، وكان يخضبها بالسواد الى أن مات !!

إن هذا الاقتباس في غاية الأهمية بالنسبة لدوافع تأليف «ذم الهوى»، فالحق أننا إذا تأملنا مجموعة الأوصاف السابقة سنجد صراعا واضحا معلنا بين شخصية الفقيه وشخصية «الفنان»، الاديب الظريف المبدع المقبل على الحياة، كما نراه في أيامنا. النشأة العلمية والوجاهة الاجتماعية

أستأثرت بالجانب الجاد وأملت نفسها عليه، ولكن «الشخص الآخر» عبر عن نفسه تكويننا وسلوكنا وإبداعا، فكان حسن الصوت يحب المفاكهة والمجون والمداعبات، ويحب أن يدلل نفسه في الطعام والملبس والعشرة، ويجب أن يبدو شابا الى آخر يوم في حياته، وقد عاش فوق الثمانين عاما !!!

ولسنا — على أية حال — في حل من استعراض مادة الكتاب، ولكن يكفي أن نشير الى عناوين بعض الفصول مثل: اذا لم يستعمل القلب فيما خلق له تعطل — مخالفة الهوى أعظم من المشي على الماء — اعكسوا هذه الأنفس عكس الخليل باللجم — مداراة المعصية أسهل من معاناة التوبة — كيف تدخل شواهد الحق قلبا فيه أوصاف غيره من البشر — معنى قول النبي: النظر سهم مسموم .. الى آخره، فهذه قطرات من سيل من الفصول والقصص والمسائل والمواعظ التي حفل بها الكتاب الضخم، وكلها تؤكد هذا الصراع بين ابن الجوزي الفقيه، بكل ما للقب من التزامات و «لوازم»، وابن الجوزي الانسان، «الفنان» بكل ما في الصفة من حرية التصور وحرية الاحساس وحرية التعبير.

وهذا الصراع نفسه نجده في اتجاه مؤلفاته، ان مؤلفاته الفقهية هي الأكثر كما وشهرة بالطبع، وهي تترك في النفس احساسا بالجدية والاهتمام بالقضايا الدينية، ولكن «الاتجاه الآخر» يتسلل برفق بين حين وآخر، فنجد في قائمة مؤلفاته المنشورة أو المخطوطة مثل: عيون الحكايات، أخبار النساء، الأذكياء، المغفلون، القصص والمذكرون. وباستثناء «أخبار النساء» الذي نشر منسوباً خطأ لابن القيم فاننا لن نتعرض لشيء من هذه الكتب لأنها خارج موضوعنا، ونكتفي بمجرد العنوان الذي يعبر بصدق عن الجانب الآخر لهذا الرجل، جانب حب الحياة والمداعبة والميل الى الزينة والطرف وتذوق كل ما هو جميل.

ونختم هذه الأسطر عن ابن الجوزي بهذا الخبر الطريف الدال الذي ينقله لنا داود الانطاكي:



إن أبا الفرج بن الجوزي تزوج امرأة اسمها نسيم الصبا، فأقام معها مدة، ثم وقعت بينها وحشة، ففارقها، فاشتد بها كلفه وزاد غرامه، وراسلها فأبّت عليه وطال بينها الأمر، وأنها حضرت مجلس وعظة يوما، فلاحته منه نظرة فرآها وقد استترت بجاريتين، فتنفس الصعداء وأنشد قول مجنون ليلى:

أيا جبلي نعمان بالله خليا      سبيل الصبا يخلص الّتي نسيمها  
أجد بردها أو تشف مني حرارة      على كبد لم يبق الآ صميمها  
فان الصباريّع اذا ما تنسمت      على نفس مهموم تجلت همومها

فاستحييت ثم ذهبت وقد داخلتها الرقة له، فحكّت لبعض النساء ذلك، فضين فأخبرنه فراسلها فأجابت فتزوّج بها. (٤١)

فهذا صاحب ذم الهوى يقحم في سياق وعظة، والمجلس وقور — أبياتا بريئة الظاهر وهي غزل صريح موجه الى زوجته السابقة، التي تأثرت بالاحراج الدرامي للمشهد، فلان قيادها، بعد شماس، ورقّت له بعد جفاء. وانما اذ نشير الى مؤلفات أخرى لابن الجوزي، غير مؤلفاته الفقهية، ونحاول أن نستكشف من خلالها الاطار العام لنشاطه العقلي واتجاهاته النفسية لانفعل ذلك استطرادا أو توسعا، وانما لأن طبيعة هذا النشاط العقلي واتجاهه ذات دلالة نفسية من جانب، تعين على تصور الشخصيات التي كتبت عن الحب والعشق، ولأن هذه المؤلفات تركت أثرها في الموضوع الذي ننمي به، ان لم تتداخل معه، تماما كالمؤلفات الفقهية نفسها، فالاستعداد العقلي والبناء النفسي والثقافة المدخرة والقدرة على فهم الأشياء وأسلوب التعبير عنها، كل ذلك لايتغير من موضوع لموضوع الآ قليلا جدا فيما

---

(٤١) تزين الأسواق في أخبار العشاق ص ١١١ والأبيات بنصها في النصف الأول من كتاب الزهرة ص ٢٢١، باستثناء «مغموم» مكان «مهموم» وهموم الحب أكثر مناسبة.

يمسّ قضايا الموضوع ذاته. وسنرى الآن أن كتابة ابن الجوزي عن الحمقى والأذكياء والحكايات والحكاكين ليس مما انفرد به بين هذه الطائفة التي اهتمت بدراسة الحب، ويمكن الآن أن نتأمل هذه الاشارات الموجزة لننتهي الي تصور أكثر شمولاً:

\* فالسرخسي الذي اهتم بأمر النجوم، وكيف تتحكم أو تؤثر في اخلاق البشر وعواطفهم، يؤلف كتابين عن الموسيقى، وثالثا عن الجلوس والمجالسة، ورابعا عن اللهو والملاهي، وخامسا عن النفس، وسادسا عن القيان.

\* ويذكر ياقوت أن الخطيب كتب عن ابن السراج بعد وفاته: «ولم يكن به بأس» وهذا عقب ما قرره من كثرة تردده على مدينة صور وكثرة اسفاره.

\* أما المازباني — جامع أشعار النساء — فكان معتزلاً، وكان يميل الى التشيع في المذهب — كما يقرر محققا كتابه — وله أشعار في الجن. ومن مؤلفاته الأخرى: الرائق في أخبار الغناء والأصوات ونسبتها — أخبار المغنين — المستطرف في الحمقى والنوادر — ذم الحجاب، وكان يضع المحبرة وقينة النبيذ، فلا يزال يكتب ويشرب.

\* أما السيوطي، وهو من نعرف بين الفقهاء وكتاب التراجم والنحاة، فقد كتب عن «أشعار النساء» والى جانب المصنفات القيمة التي وضعها فإنه قد تناول بعض الموضوعات الخفيفة، كأنما يتسلى بكتابتها، مثل: الطرثوث في فوائد البرغوث — الوديك في فضل الديك — ما رواه السادة في الاتكاء على الوسادة. وله من الكتب المخطوطة ما يجد

الباحث حرجا في عرضه، مثل «الأس في من رأس في ... من المطايات» (٤٢).

\* وللخراثطي كتاب في مكارم الأخلاق، وآخر في مساوىء الأخلاق، وثالث في أخبار العشاق، أما كتابه الرابع فوضعه: هواتف الجان وعجائب ما يحكي عن الكهان.

\* وللبقاعي كتابان هما: سر الروح، ومصرع التصوف.

\* أما مرعي بن يوسف، فن كتبه: رياض الأزهار في حكم السماع والأوتار — وأرواح الأشباح في الكلام على الأرواح (٤٣). وبالطبع، نحن في غنى عن التذكير بأن لابن حزم رسالة في الأخلاق والسير.

ولكن : في النهاية .. علام يدل ذلك؟

إذا كان العشاق وشهداء الحب وشعراؤه صنفا آخر من الناس، يمتاز بصفات نفسية وعقلية وعضوية مميزة، فإن الدارسين والأدباء الذين آثروا هذه العاطفة باهتمامهم، يغلب على الظن أنهم يشاركون في نفس الخصائص. لم يتقارب هؤلاء المؤلفون أعمارا، فأت ابن داود شابا، وبلغ ابن حزم فوق السبعين، وتجاوز ابن الجوزي الثمانين، ولكن — من الوجهة العقلية والنفسية — يمكن اكتشاف ذلك الإطار الذي تحدثنا عنه. على أننا ينبغي أن نستثنى الرائدتين: ابن داود، وابن حزم، لصلتهما القوية المباشرة

---

(٤٢) انظر: جلال الدين السيوطي، مجموعة بحوث أقيمت بالندوة التي أقامها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨.

(٤٣) عن مصنفاتهما راجع: معجم الأدباء لياقوت، والأعلام للزركلي.

بعلوم الدين وامامة المذهب، ولأنها عاشا عصر القوة والتجديد الفكري والحركة العقلية، أما أولئك الذين جاءوا من بعدهم فقد امتزج الحب لديهم بغربة الأطوار وشذوذ السلوك، في الخير أو في الشر، وتسلت اليه الحكايات العجيبة، واختلط بالفرائب والمستحيل، حتى روى السراج قصة الغراب العاشق الذي ينشد الشعر بعربية سليمة، موزونا مقفي، (٤٤) ويروي الانطاكي عن الأصمعي قصة رجل يزين كلبته كل ليلة ويعطرها، ثم ينزع عنها الشباب ويعاقبها، لأن ابنة عمه فارقت بعد حب، حين تغير الزمان وأملق، (٤٥) وحتى تنتشر في هذه الكتب وغيرها قصة رجل يروى عن عذابه العاطفي، وقد يلقي قصيدة، ثم يشق شهقة تخرج معها نفسه، وقد تموت صاحبته في نفس اللحظة على تنائي الديار وانقطاع الأخبار...

إن هذا الطابع القصصي الخرافي، الذي ينظر الى الحب كعاطفة غامضة، غريبة الأطوار، مستعصية على الفهم، مجرد بلاء من الله يصيب به أصحاب القلوب الشقية أو العقول المصابة بالخلل، هذا الطابع الانحرافي لانجده فيما كتبه ابن داود أو ابن حزم، ونسبها لانجده عند ابن الجوزي أيضا، ولكن فيما عدا ذلك، سنجد الميل الى الاغراب، والاهتمام بالحكايات، والاحالة على العجائب والأمور غير المفهومة .. لقد كان نشاط الرواد فقهاء فجاءت دراساتهم انسانية تنظر الى الحب كعاطفة كريمة، هي جزء من صحة النفس والبدن والذوق والخلق والايمان، ومزج الآخرون ثقافتهم بالنجوم وحكايات الكهان وقصص الحمقى والأذكاء، ومغامرات الجان، فكان طبيعيا تماما أن تظهر هذه الطوايع عندهم في مفهومهم للحب، وحدود اختياراتهم لحكاياته، وتحليلهم — ان كان ثمة تحليل — لانفعالاته ودوافعه.

(٤٤) مصارع العشاق ج ١ ص ٨٥، ٨٦.

(٤٥) تزوين الأسواق في أخبار العشاق ص ٣١٠.

٣

الحُب فِكْرَةٌ ..  
الحُب سُلُوكٌ



## تمهيد:

شغل البحث في ماهية الحب أو حقيقته مكانا واضحا في كثير من الدراسات التي أشرنا إليها من قبل، ولكن الجديد فيها محدود للغاية، وتكاد المفاهيم تنتقل من كتاب الى آخر، وقد يجمع الكتاب الواحد بين أكثر من تعريف لا يندر أن نجد بينها تناقضا، ولعل في هذا ما يكفي من تبرير العناية الفائقة التي ينبغي أن نبديها تجاه ابن داود وكتابه «الزهرة»، اذ يعتبر هذا الفقيه الظاهري رائدا في البحث عن مفهوم للحب، وكاشفا عن رؤية خاصة، يمكن أن نقول انها جوهر النظرية العربية في الحب، وأنها في عمقها ورسالتها غير قابلة للتعميم أيضا. وليست هذه الخصوصية قاصرة على البحث في ماهية الحب، وانما هي أمر مرادف للبحث في الماهية على الإطلاق، ان الفوص الى الأعماق البعيدة، أو التسامي الى القمم الشاهقة ليس في مكنة كل انسان، ومن حيث تحاول الماهية أن تحتوي جوهر الشيء، فانها تجرده من ظلال الواقع المتغير، وتمسح عنه ألوان التجارب الخاصة المرحلية، ليكتسب حالة من الثبات والتحدد.

وكما قرأنا في التتابع التاريخي للأساء التي التفتت الى الحب وكتبت عنه، فان ابن داود لم يكن أول من فعل ذلك، هو مسبق بالجاحظ على الأقل، ولكن الحب الذي كتب عنه الجاحظ يختلف كثيرا عن الحب الذي تأمله صاحب الزهرة، فقد رسم الجاحظ صورة للون من الحب أطرافه طبقة أو جماعة معينة في مرحلة تاريخية ووسط اجتماعي محدد المعالم هو مجتمع القيان والغلمان ومن يلوذ بهم من طلاب المتعة، ومن الصحيح أن دقة الملاحظة وصدق التصوير يستطيع أن يتجاوز هذه الصورة عصرها الى عصور أخرى يمكن أن تشهد نفس الأنماط، أو لما تستخلص منها من دلالات، تماما كما تعيش القصص والقصائد لما فيها من صدق التصوير ودقة التعبير، لانا تنطوى عليه من مفاهيم فلسفية عميقة، وحين تجاوز الجاحظ هذا

«المستوى الخاص» الى اطار أكثر اتساعا فانه لم يجدد معالمة بالانسان، بل بالحيوان، ومن ثم كان الاهتمام بالغريزة، أكثر من الاهتمام بالعاطفة. وستكون لنا معه وقفة على شيء من التفصيل حين نقف عند العلاقة بين «الحب والجنس». والحق أن الصور الشائعة عن الحب في العصور القديمة لا تعبر بصدق عن مفهوم هذه العاطفة كما فكر فيها العقل العربي، وكما حاول ان يصل بها الى مستوى الرياضة الروحية والتوحد الفكري بالمحسوب. ان الصور الشائعة تعتمد — عادة — على أحد مصدرين: أولهما قصص الحب العذري، التي بولغ كثيرا فيما تنطوي عليه من ضروب الحرمان، وتتخللها الاغماء وحالات الاكتئاب وكثيرا ما تنتهي بالجنون والموت. ونحن نستبعد أن تكون هذه القصص تعبيرا مباشرا عن واقع حدث كما ترويها، وستجهد الأقلام في رصد الأسباب المختلفة التي جمعت المحبين العذريين في فترة زمنية قصيرة، وفي منطقة جغرافية محصورة، ولكننا نعتقد أن هذا الضرب من القصص — سواء كان مخترعا أو يعتمد على قدر من الواقع — قد وضع تعبيرا عن حالة مزاجية، تنطوي عليها النفس العربية، وأنه يزدهر حين تصادف هذه الحالة المزاجية من الأزمات مايزكي فيها خوفها الدفين من الفرع بالحياة واغتنام لذاتها. والخلاصة هنا أن الصورة التي رسمتها هذه القصص للحب، تتسم بالذبول والشحوب، ويغلبها الحزن ويتخللها اليأس، وتنتهي الى الحرمان الذي يمثل البداية أيضا، فكأن الحب دائرة مغلقة، لا أمل في الخروج منها، ولا جدوى للدوران فيها غير العذاب، الذي يبدو وكأنه غاية في ذاته.

أما الصورة الثانية وهي الأكثر انتشارا بين العامة فصدها الأدب الشعبي والحكايات المتخيلة عن بعض العصور القديمة وكتب النوادر والأخبار وأركان هذه الصورة الخليفة — وهو عادة هارون الرشيد — أو بعض الوزراء وبخاصة البرامكة، أو أثرياء الطبقة المتوسطة، وما لا يحصى من جوارى القصور، وستلعب الملاذ الجنسية في هذه الصورة دورا أساسيا،



وتتمثل الرغبة في المتعة الجنسية الدافع الأول للمغامرة، والتعرض للأهوال، وبذل المال.

هكذا قدمت قصص الحب العذري الصورة الشاحبة للحب المحروم، وقدمت القصص الشعبية وكتب النوادر الصورة الصارخة للحب المنهوم، ويمكن أن نلاحظ دون جهد المساحة الشاسعة الخالية بين الصورتين، ولا نصادر الحقيقة إذا قررنا الآن أن أكثر الدراسات العربية عن الحب قد حاولت — دون أن تنص على ذلك في صراحة — أن تملأ هذه المساحة الخالية، وأن تقدم صورتين أخريين للحب. وضع ابن داود معالم الأولى وأسسها، حين جعل من الحب موقفاً وفكرة، يمكن اجمالها في قول يحيى بن معاذ: «حقيقة المحبة ما لا يزيد بالبر ولا ينقص بالجفاء» (١)، أما الصورة الثانية فقد بدأها الوشاء في كتابه «الموشي»، وفيها صار الحب صفة من صفات الظرف، وشارة من شارات السلوك الاجتماعي المذهب. وفي كلتا الحالتين: حالة الفكرة وحالة السلوك لا يشار إلى الميل الجنسي أية إشارة، فهو مسكوت عنه تماماً، وكأن الحب لا يتضمنه، بل لعل الحب يرفضه. وسنعني بهاتين الصورتين في هذا الفصل، ونحاول رصد أصدائهما في كتابات المتأخرين.

على أن «الوشاء» قد غادر موضوعه إلى ماسبق الجاحظ إليه من اهتمام بالقيان وألوان الحب الجنسي الشائعة في زمانه، ومن ثم لم يتوحد كتابه في رؤية محددة، وهذه هي الميزة الأساسية التي فاز بها ابن حزم في «طوق الحمامة»، لقد أفاد من تجارب سابقه، ولكنه احتكم أصلاً إلى التجربة والملاحظة، فتوحد كتابه في إطار التوازن الرهيف بين الأركان الثلاثة: الفكرة والسلوك والجنس، واستحق بذلك أن يعتبر رائداً في باب، وأن نفرد له مكاناً خاصاً في فصل قادم.

---

(١) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص ١١٣.

## رائد على الطريق الصعب:

أما الرائد فهو محمد بن داود صاحب «الزهرة»، وأما الطريق الصعب فهو طريق اكتشاف إطار للحب، يجمع البواعث الى المظاهر أو العلامات الى النتائج، في حالي الفوز أو الاخفاق، ليكون ذلك في النهاية نظرية، أو ما يقترب أن يكون نظرية عربية في الحب. فعلى الرغم من أنه مسبوق زمنياً، ويمكن أن يقال أيضاً أنه اعتمد على مادة جاهزة، أي أن مفردات كتابه ماثورة في أقوال الآخرين، فإنه يبقى متفرداً بريادة البحث النظري في الحب، ولا تعيننا الاشارات المتكررة الى نوع من الصلة العاطفية بينه وبين ابن جامع الصيدلاني، فإننا لا نجد لهذه التجربة — اذا صحت ونحن ننكرها معها أفاض القائلون فيها — لا نجد لها أي صدى في تصويره للحب، بل نجد اعتماده على الأخبار والقصص قليلاً جداً، وكان جل معتمده على ثقافته الدينية مع ما تنهاى إليه من أقوال الفلاسفة، ثم ثقافته الأدبية ودرايته الشاملة بالشعر العربي في مختلف عصوره، هذا الشعر الذي أسعفه دائماً بنماذج مناسبة لكل الحالات والملابسات والدوافع، حتى أنه كان يأتي بالفكرة من أفلاطون، ويؤكد بها أبيات من الشعر الجاهلي أو لشاعر أموي مبكر لعله لم يسمع بأفلاطون، وابن داود، لا يشعر بغربة الربط، ولا يفسر اتفاق المعتقد، مكثفياً بذاكرته الحافظة، وتفطنه الدقيق لمرامي الكلام.

وكتاب «الزهرة» — وهو المصدر الأساسي لمعرفتنا بصاحبه — قد نشر نصفه الأول عام ١٩٣٢ وظل نصفه الثاني مجهولاً الى أن نشر مؤخرًا عام ١٩٧٥، (٢) وكل منهما في خمسين باباً، والنصف الثاني لا أهمية له

(٢) نشر النصف الأول بعناية الدكتور لويس نيكول البوهيمي وقد ساعده شاعر فلسطين إبراهيم طوقان، ونشر النصف الثاني بتحقيق الدكتورين إبراهيم السامرائي ونوري القيسي.

بالنسبة لموضوعنا، فهو قائم على اختيار الأشعار تحت عناوين لا تمت للحب بصلة، حتى الباب الثامن والتسعون المعنون بـ «ذكر ما للنساء من المختار في جميع صنوف الأشعار» ليس فيه ما يغني، ومن ثم تنحصر أهمية الكتاب في نصفه الأول، وهو في خمسين باباً، تسبقها مقدمة عامة عن دوافع تأليف الكتاب. أما هذه الأبواب الخمسون فتتدرج مع التطور المألوف لعاطفة الحب في مسارها العام المتوقع، فحيث يكون «النظر» هو البداية، يكون الباب الأول بعنوان: «من كثرت لحظاته دامت حسراته»، وتبدأ البلبلة واضطراب خاطر. فيكون الباب الثاني: «العقل عند الهوى أسير والشوق عليها أمير» وتستحكم العاطفة ويبدأ البحث عن شفاء، وتقلب أحوال المحب وتنتابه الهواجس وتلعب به الاحتمالات، ويعترض للرقباء والوشاة، وقد يبذل محاولات للسلو، ولكن كل ما حوله من مظاهر الكون يتحول الى رموز تشده الى محبوبه وتذكره بصفته من صفاته، فيعيش يعاني العذاب المحبوب بين الصبر والبوح، ولما كان نهر الزمن يتدفق مغيراً كل شيء، فإن الشيب يلعب دوره في اقرار الجفاء، فاليأس، وهو مقدمة للموت و«قليل الوفاء بعد الوفاة أجل من كثيره وقت الحياة» هو خاتمة الأبواب الخمسين التي تدرجت مع حالات الحب وآفاته.

وابن داود يوجه كتابه لأهل الأدب والظرف، ومن ثم يرسم معالم عاطفة الحب في صورتها الاجتماعية الراقية القائمة على البناء الثقافي والروحي الأصيل، فالحب عنده تعبير عن حالة عقلية، ذات طابع تأملي، أو ينبغي أن تكون، فإذا كان ابن حزم يعلم قارئه فن الحب يمارسه عن دراية مستفيدة بتجارب المحبين، فإن ابن داود يهدي قارئه الى كيفية الارتقاء بعاطفته والبلوغ بها الى مستوى روحي رفيع لا تشوبه شائبة من ضعف خلقي أو طمع في لذة أو نكوص يزرى بأهل العزم، فيكاد أن يضع تقاليد وأصولاً للحب، لولا أنه يجد عليها دليلاً من الشعر العربي في مختلف عصوره لقلنا انه لا يحرص على الواقع قدر حرصه على استثمار هذا الواقع

في رياضة النفس وتقويم السلوك وترقية الذوق، واجتناء متعة التأمل والصبر والكتمان، والاخلاص للفكرة، لهذا الحب التأملي، في كل لحظة، أو حركة، أو كلمة. ولهذا جاء كتابه — وفي تياره كافة الدراسات حول موضوع الحب — من تأليف رجل يتحدث الى رجل، فلم يتوجه الى المرأة بكلمة أو نصيحة، على اعتبار أن الرجل، في تقاليد العاطفة العربية، هو المحب دائما، والطالب دائما، والايجابي في العلاقة دائما، وتبقى المرأة محبوبة مطلوبة، هي في موقع الصدى أو التلقي لعواطف محبها. وإذا جاز لنا أن نكتشف المستوى الطبقي أو النوعي الذي تحدث عنه من سبق الوقوف عندهم، فباستطاعتنا أن نقول ان الجاحظ كان يتكلم عن قطاع من طبقة القيان ومن على شاكلتها، وكان ابن حزم يترجم عن مشاعر الشباب من أبناء الارستقراطية ومن يدور في فلكها، في حين أن ابن داود كان أكثر تعبيرا عن المشفقين من أصحاب الذوق والظرف، فليس غريبا أن نجد تعليقاته النقدية تلاحق مختاراته الشعرية، وهو نقد ينم على ذوق ودراية، وبخاصة فيما يتطرق اليه الشعراء من التعبير عن تجاربهم العاطفية (٣)، ويؤكد ما نريد أنه لم يفرق في مختاراته هذه بين شاعر محب عاشق، وشاعر صانع يوجه شاعريته الى الغزل لأن العرف الفني يحتم عليه ذلك، فأشعار المجنون وجميل وعمر بن أبي ربيعة وعروة بن حزام والعباس بن الأحنف

(٣) انظر مثلا تعليقه على قول جميل:

رمى الله في عيني بشينة بالقذى وفي الغر من أنيابها بالقوادح  
وانظر أيضا لصفحات: ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٣٦ وغيرها من النصف الأول —  
ومن النصف الثاني انظر الى قوله تعقيا على معلقة الحارث بن حلزة:  
«وهذه القصيدة — وإن كانت من السبع الجارية على ألسن الصبيان  
والمبتدئين، فلم يمنع ذلك من ذكرنا للأدباء والمتأدبين» — النصف الثاني  
ص ٣٠٩ وهو رأي جرىء وطريف في وصف المعلقات.

ومسلم بن الوليد توضع في سياق واحد مع أشعار النابغة وجريير والبحترى وأبي تمام وأمثالهم من محترفي الغزل بكل اسم وكل معنى صادفوه .

ومن الحق أن ابن داود لم يشبع بحث أية قضية مما أثار في كتابه حول الحب، وقد شغله تقصي الأشعار ووضعها تحت سياق من العناوين الفرعية عن اعطاء هذه العناوين نفسها نوعا من التحديد أو التوضيح، حتى لكأنها اختيرت لمجرد أن توضع تحتها غناراته الشعرية، لدرجة أنه قد يضع العنوان ثم يتبعه بالأشعار المختارة دون كلمة شرح أو تحليل، كما في الأبواب:

السابع عشر: «من عاتب على كل ذنب أخاه فخليق أن يله ويقلاه» — والباب الثاني والثلاثين: «في تلهب النيران أنس للمدنف الحيران»، والباب الخامس والثلاثين: «في حنين البعير المفارق أنس لكل صب وامق»، والباب الثامن والثلاثين: «من حجب عن الأثر تعلل بالذكر»، بل قد تكون المقدمة بعيدة تماما عن الغرض الذي عقد له الباب، كما في الباب التاسع والثلاثين: «مسامرة الأوهام والأمني سبب لتمام العجز والتواني»، ويتأكد شغفه بالاستشهاد بالشعر والتقصيد اليه قصدا نصه في المقدمة على تضمين كل باب مائة بيت، ولا شك أن هذا الاهتمام قد أضعف الجانِب التحليلي النفسي في تضاعيف الكتاب، ولولا المقدمة والأبواب العشرة الأولى التي اهتمت بوضع ركائز لمعنى الحب وأسبابه وملاحظه لأمكن بسهولة وضع كتاب الزهرة — في نصفه الأول كما في نصفه الثاني — بين كتب الاختيارات الشعرية . ومع هذا فإن ابن داود ينبغي أن يأخذ مكانه على رأس أية قضية من قضايا الحب، كما قدمنا، دون أدنى مجازفة في هذا التعميم، فهذه الأشعار ذاتها قد حوت التجربة الانسانية في مجال الحب من كافة أطرافها، فكانت المفتاح الذي قاده الى كافة الحالات والعقبات، في اطار ما شرطه على نفسه من بعد عن الاسفاف والشذوذ، وهذا بقي كتابه معلما في حدود الحب العف، يبحث

له عن الشعور الموافق والآراء المساعدة والأقوال المؤيدة، وما عدا ذلك لا يلتفت إليه .

ولا نستطيع أن نزع دقة المنهج الذى سار عليه ابن داود، فهو — مثلا — يبدأ بما تبدأ به العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة عادة — وهو النظرة — ويتدرج عنها الى خطوات أخرى، ولكنه يتأخر بتعريف الحب وتعليقه الى ما بعد ذلك، ومثال آخر من باب «من حجب من الأحباب تذلل للحجاب» فان ابن داود في الفرش الذى قدم به للباب يتحدث عن احتجاب المحبوب عن محبه اختيارا أو اضطرارا، والأسباب المحتملة لذلك، ثم يورد أقوال الشعراء العشاق في ذلك، غير أنه ينسى حدود ما أراد بالحجاب، ويستطرد الى حجاب الملوك وما قيل في مدحه أو ذمه (ص ١١٠ : ١١١).

أما أهم القضايا المتعلقة بالحب في كتاب الزهرة فيمكن أن نرى فيها — على إيجازها — أركان هذه العاطفة أو مقوماتها، وكل ما يتصدى لهذه المقومات، ونجمله في :

#### ١ — الأسباب البعيدة للحب :

وذلك أنه حدد النظرة سببا قريبا لبداية الحب، ولما كان ليس بالضرورة أن تنتهي كل نظرة الى حب، فقد وجب البحث عن تعليل أكثر غورا والتصاقا بالنفس الانسانية، أو الجانب الغامض منها، وعاولته في البحث عن هذا التعليل جدية بأن نتعرف على تفاصيلها :

«قد ذكرنا من أقاويل الشعراء في الهوى أنه يقع ابتداءه من النظر والسماع ما في بفضه بلاغ، ثم نحن ان شاء الله ذاكرون ما في ذلك الأمر الذى أوقعه السماع والنظر ولم وقع وكيف وقع، اذ قد صح كونه عند العامة وخفى سببه على الخاصة.. عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف .

وفي مثل ذلك يقول طرفة بن العبد

تعارف أرواح الرجال اذا التقوا      فمنهم عدو يتقى و خليل  
وان امرءا لم يعف يوما فكاهة      لمن لم يرد سوءا بها لجهول  
وزعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل  
على هيئة الكرة، ثم قطعها أيضا، فجعل في كل جسد نصفًا، وكل جسد  
لقى الجسد الذي فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه كان بينها  
عشق للمناسبة القديمة . وتتفاوت أحوال الناس في ذلك على حسب رقة  
طبائعهم .

وقد قال جميل في ذلك :

تعلق روحي روحها قبل خلقنا      ومن بعد ما كنا نطافا وفي المهد  
فزاد كما زدنا فأصبح ناميا      وليس اذا متنا بمنطقى العهد  
ولكنه باق على كل حالة      وزائرنا في ظلمة القبر واللحد

وهنا نتأمل كيف بدأ بحديث نبوي، عقب عليه بأبيات جاهلية قريية  
من معناة، ثم قفز راجعا الى أفلاطون، مؤيدا زعمه بأبيات من العصر  
الأموي، وكأنها قد قيلت « في ذلك » !!

وليس هذا السبب الميتافيزيقي — ان صح التعبير — هو التعليل الوحيد  
لنشأة الحب، فهناك التفسير الفلكي، حيث تتحكم الأبراج في اتفاق  
الأرواح، فلا يجدد المرء بدا من أن يحب صاحبه، أو في ترابط المنافع، أو  
مشاعر الحزن والفرح . « فأما اتفاق الأرواح فانه يكون من كون الشمس  
والقمر في المولدين في برج واحد ويتناظران من تثليث أو تسديس نظر  
مودة، فإنه إذا كان كذلك كان صاحبا المولدين مطبوعين على مودة كل  
واحد منها لصاحبه » .

وتوافق البرج يعني توافق المزاج، وهنا يظهر في عالم الحب مصطلح جديد سيلعب دورا أساسيا في تفسيره عند كل من كتب بعد ابن داود تقريبا، وهو «المشاكلة»، وقد جاء المصطلح الجديد في صورة «زعم» لجالينوس، وتعليل الحب بالمشاكلة يتجاوز السبب المحدث لهذه المشاكلة، وهل هو النجوم أو غيرها كما سنرى: «وزعم جالينوس أن المحبة قد تقع من العاقلين من باب تشاكلهما في العقل، ولا تقع بين الأحقن من باب تشاكلهما في الحمق؛ لأن العقل يجري على ترتيب، فيجوز أن يتفق فيه على طريق واحد، والحمق لا يجري على ترتيب، فلا يجوز أن يقع به اتفاق بين اثنين». فهذا هو «التوافق النفسي» بلغة عصرنا، أو تجاذب الأشياء. ثم يأتي السبب أو التفسير الثالث، ويمكن أن ندعوه التفسير العلمي أو المادى، وهو يتلمس السبب في نشاط الغدد المستجيبة لحركة الشعور، فتبادل معه التأثير:

«وقال بعض المتطبيين إن العشق طمع يتولد في القلب، وتجتمع اليه مواد من الحرص، فكلما قوى ازداد صاحبه في الاحتياج واللجاج وشدة القلق وكثرة الشهوة، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالتة الى السوداء والتهاب الصفراء وانقلابها الى السوداء. ومن طغيان السوداء فساد الفكر، ومع فساد الفكر تكون العدامة ونقصان العقل ورجاء ما لا يكون، وتمنى ما لا يتم، حتى يؤدي ذلك الى الجنون، فحينئذ ربما قتل العاشق نفسه وربما مات غما، وربما نظر الى معشوقه فيموت فرحا أو أسفا ...»

ويظهر جالينوس ليديم هذا التفسير المادى الطبي، اذ قال ان «العشق من فعل النفس، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد، وفي الدماغ ثلاثة مساكن: التخيل وهو في مقدم الرأس، والفكر وهو في وسطه، والذكر وهو في مؤخره. وليس يكمل لأحد اسم عاشق الا حتى اذا فارق من يعشقه لم يحل من تخيله وفكره وذكره، وقلبه وكبده ..»



## ٢- أطوار الحب وحالاته:

واصدق ما يصور رأيي مجملا، يقوله تعقبا على قصيدة عمر بن أبي ربيعة النونية، والتي تنتهي بقوله:

قلت: ياسيدتي عذبتني قالت: اللهم عذبني إذن  
يقول ابن داود:

«ولو لم يصبر المحب على امتحان إلفه إلا بسمع مثل هذا من لفظه لكان ذلك حظا جزيلا ودركا جليلا، فكيف وحال الصفاء اذا ابتدأت بين المتحابين بالمشاكلة الطبيعية، ثم اتصلت بالحراسة عن الأخلاق الدنية، ثم عذبت بالرعايات الاختيارية، بلغت بها الحال الى حيث انقطعت بهم دونه الآمال».

هذا اجمال لأطوار الحب وحالاته، تمثل المشاكلة نقطة البدء فيه، حيث يتم التجاذب والتلاقي على عاطفة واحدة، ثم يبدأ جهاد المحبين، سلبا بعدم الوقوع في الخطأ أو الخطيئة، ثم ايجابا برعاية هذه العاطفة وما ينبغي أن تنال من الطرفين من آداب وأفعال وأقوال.

أما مراتب الحب تفصيلا فانها تبدأ بالسمع والنظر، فيتولد عنها الاستحسان، ثم يقوى فيصير مودة، ثم تقوى المودة فتصير محبة، ثم تقوى المحبة فتصير خلة، ثم تقوى الخلة فتوجب الهوى، فاذا قوى الهوى صار عشقا، ثم يزداد العشق فيصير تتيما، ثم يزداد التتيم فيصير ولما، وهو قمة ما يبلغه المحب، اذ معناه: الخروج عن حدود الترتيب، والتعطل عن احوال التمييز.

فالحب عند ابن داود نوع من الاستلاب، يتخلى فيه المحب عن التفكير والتخيل والاحساس بأى شيء سوى المحبوب، ومن ثم قد يعاني حالات من الشك والقلق والجحود والرغبة في النكوص، ولكنه لن يكون محبا ان ترك

هذه المواجهات تقترب منه أو تؤثر في توحده عاطفته، فالحب الحق «هو ما لا يزيد بالبر ولا ينقص بالجفاء» وهذا يعني في النهاية أنه تصور عاطفة الحب بمعزل عن المحبوب ذاته، فليس الحب شركة بين طرفين يضحيان في سبيل غاية واحدة هي سعادة كل منهما بوجوده مع الآخر، بل هو موقف فكري فردي ينبني على الحب الصادق التزامه، بصرف النظر عن موقف الطرف الآخر، ولهذا يبدو إعجابه بقول الشاعر:

إن الذين بخير كنت تذكرهم      هم أهلكوك وعنهم كنت أنهاكا  
لا تطلبن حياة عند غيرهم      فليس يحبيك إلا من توفاك

فهذا الحب قد صبر على مضاضة دائه مع علمه بأن صبره يزيد في هذا الداء، «ولم ير أن ينمط إلى سواءه، ولا طلب الراحة إلا من عند من ابتلاه». ويقبل بتحفظ قول الآخر:

ولما أبى إلا جاحا فؤاده      ولم يسئل عن ليلى ببال ولا أهل  
تسلى بأخرى غيرها فاذا التي      تسلى بها تغرى بليلى ولا تسلى

«وهذا وإن كان مخالفا لذلك في أنه جرب الأدوية على نفسه، واتمس الراحة في الف غير الفه، فانه موافق للذى يقدمه في التماسه من نحو الجهة التي حدث عنها الداء في رجوع نفسه إلى وطنها، وإقبالها بعد الانحراف على سكنها».

### ٣- آداب الحب:

وأول هذه الآداب العفة، وهذه المراتب التي عرفنا، تتدرج من النظرة والاستحسان إلى أن تبلغ البول، ليس فيها مكان للاشتهاء أو الرغبة الجنسية، كلها تعبير عن حالات من الميل النفسي والرغبة في إيناس

المحبوب وإشارة على النفس. وتحت عنوان : «من كان ظريفا فليكن عفيفا» (٤) نجد الربط بلباقة بين كياسة السلوك الاجتماعي وعفة الشعور، وما ينبع من الشعور من قول أو فعل بالطبع، وهذا الربط صحيح تماما، والحق أن من يضمن الاشتاء، ويقوم اعجابه على جاذبية الجسد، ينكشف سره، وتعتز قدمه، ويذل لسانه، ويضطرب جنانه، فيتساقط الطلاء الزائف، وتبدو الخالب الدامية تحت قفازات الحرير، وهو لا يزال في الخطوة الأولى من علاقته العاطفية، أما حين يضمن العفة حقا، ويتعد عن مواطن الزلل قصدا، فإن رحيق الحب صافيا يجتني له في كل لفظة أو كلمة أو خاطرة، فيفوز بالود العرف، ويصل في النهاية الى نيل مناه.

وكلمات ابن داود تعليقا على ما يرويه بسنده من قول الرسول عليه السلام : «من عشق فعف فكتمه فات فهو شهيد» (٥) — كلمات مشرقة

- (٤) سيتولى الوشاء شرح معنى الظرف واعتبار الحب شارة من شاراته.
- (٥) أثارت نسبة هذا الحديث الى الرسول جدلا، وقد اهتمت به الكتب التي ألفت عن الحب، فرواه المرزباني في كتاب «الرياض» من عدة طرق عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي قال: (من عشق فعف فكتم فات مات شهيدا) كما أورده الخرائطي في اعتلال القلوب. ولم أجد هذا الحديث في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، والمعجم يعتمد على الكتب الستة ومسنند الدارمي وموطأ مالك ومسنند ابن حنبل. وقد سجله ابن القيم بسند ولفظ مختلف: (من عشق فكتم وعف وصبر فات فهو شهيد) و: (من عشق وكتم وعف وصبر غفر الله له وأدخله الجنة) و: (من عشق فعف فات فهو شهيد) ثم نقل تعقيب الحاكم عليه، وهو يطعن في بعض روايته، وعبرة ابن القيم عن الحاكم: «أنا أتعجب من هذا الحديث، فإنه لم يحدث به غير سويد، وهو وداود بن علي وابنه أبو بكر ثقات.» أما السبكي فإنه يروي هذا التعقيب عن الحاكم أيضا، ولكن بطريقة مختلفة، وهي: «أنا أتعجب من هذا الحديث، فإنه لم يحدث به عن سويد بن

بالصفاء الروحي، والدراية بطباع البشر، والخبرة بوساوس المحبين، وهي كلمات خالدة حقاً، ولو لم يقل غيرها لكان جديراً بأن يأخذ مكانه اللائق في هذه الدراسة وأمثالها. يقول :

«ولو لم تكن عفة المتحابين عن الأدناس، وتحاميتها ما ينكر في عرف كافة الناس، محرماً في الشرائع ولا مستقبها في الطبائع، لكان الواجب على كل واحد منها تركه ابقاء وده عند صاحبه، وابقاء على ود صاحبه عنده» .

والعفة أصل تتفرع عنه آداب كثيرة، وقد تتضح الصلة في صياغة عنوان الباب؛ فـ «من كان ظريفاً فليكن عفيفاً» يتبعه باب بعنوان : «ليس من الظرف امتنان الحبيب بالوصف» . فؤاده أن من كان ظريفاً لا يحق له أن يمتن حبيبه بالوصف . وإذا كان التمسك بضرورة العفة مبدأ اسلامياً نرى ملاحظه الدالة في الأشعار والقصص والأخبار المختارة، فإن فكرة «الاثم والعار» تتردد في هذه المختارات، وكفى بها منفراً، ونلمح من ورائها كلمة «اللذة» كشيء مادي فإن، ينبغي التنزه عنه، والتعلق بما هو خالده :

---

سعيد ثقة، وداود وابنه ثقتان». ثم يقرر ابن القيم أن هذا الحديث باطل، وأنه لا يشبه كلام الرسول، وقد صح عنه أنه عد الشهداء ستة فلم يذكر فيهم قتيل العشق شهيداً، ومن جانبنا نقول: سواء أصبح هذا الحديث أم لم يصح، فقد تردد معناه في دراسات الحب، وأخذت العفة مكاناً مرموقاً في مفهوم الحب، وصارت تسمية العشاق بشهداء الحب أمراً مقبولاً. راجع عن هذا الحديث:

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي.

منازل الأحباب ومنازه الألباب — مخطوط — ورقة ١٩.

روضة المحبين ونزه المشتاقين ص ١٧٩ — ١٨١.

طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٢٨٨.

قال مسعر بن كدام :

تفنى اللذاذة ممن نال صفوتها      من الحرام ويبقى الإثم والعار  
تبقى عواقب سوء في مغبتها      لا خير في لذة من بعدها النار

ولكن : لماذا اعتبر وصف الحبيب امتناناً له ؟ أو امتناناً للحب ؟

ان ابن داود لم يتمسك برفض مبدأ اللذة، ولو استطاع لفعل، ولكن لذة الوصف هنا نفسية، وليست حسية، ونحسب أن هذا سبب تجنبه لاتخاذها تعليلاً، أما التعليل المقبول عنده فيبدو في قوله : « وليعلم أن وصف ما في صاحبه من الخصال المرتضاة مغرم علمها بالمشاركة له في هواه »، ويبدى إعجاباً زائداً بقول علي بن محمد العلوي :

ربما سرني صدودك عني      وتنائيك وامتناعك مني  
ذاك ألا أكون مفتاح غيري      وإذا ما خلوت كنت التمني

ولا ينسى ابن داود أن ينهنا إلى أنه اذا كان وصف خلقه المحبوب أمراً مستقبهاً، فإن وصف أخلاقه وما قد يكون أبداه من المسامحة، يعتبر أكثر قبهاً. بعبارة أخرى : ليس من خلق الحب الصادق أن يبدى محاسن محبوبه ويصفها للآخرين، ومن باب أولى، لا يحق له أن يفشي أسرار ما كان، أو ما قد يكون بينها !!

٤- علامات الحب :

وهي من أهم الجوانب التي اهتم بها دارسو الحب ورواة أخباره وقصصه، ومن الحق ما لوحظ من أن هذا الباب هو أكثر أبواب « طوق الحمامة » شهرة وانتشاراً، وهنا فارق أساسي، فانه لما كان الحب - عند

ابن داود — مدعوا الى الكتمان وتجهيل ما به نحو محبوبه، كان التعبير الصريح عن مشاعره أمراً منكراً، ومن ثم لم يعد أمام الحب غير تلك الظواهر الطبيعية من الأطلال والآثار وهبوب النسيم، ولع البروق وتلهب النيران، ونوح الحمام وما اليه من أليف الحيوان الذى يعانى الفراق ويظهر الحنين كالسبعير المفارق. وقد يستسلم الحب لأوهامه حين يتبلى بالمجرى، فيشغل فكره بالعيافة والزجر، وقد يلتمس العزاء في الخيال وامتياع الذكرى، ويسامر الأوهام، يحاول أن يتغلب بذلك على ليله الطويل. على أن نحول الجسد بما لا حيلة له فيه.

ولنا هنا ملحوظتان :

الأولى : أن ابن داود، في نظريته الى الحب، تتغلب عليه نزعته المثالية، حتى يرفض هذه «الوسائل الصناعية» للشوق، لسببين. يقول :  
« كل متشوق من العشاق بنسيم ريح أو لمعان برق أو سجع حمام، فهو ناقص عن حال التمام، من جهتين : احدهما قلة صبره على فقد صاحبه حتى يحتاج أن يرى ما يشوقه بذكره، والأخرى أن من كانت هذه صفته فان العصابة لم تتمالك على قلبه فتشغله عن أن يتشوق بشيء يلم به، غير أن الشوق بما ذكرناه انما يقصر بأهله عن درجة الكمال، وليس بمدخل لهم في جملة الموصوفين بالنقص والاخلال ».

وفي السبب الأول تناقض طريف بين قلة الصبر والحاجة الى مثير للشوق، وربما كان الأولى — ولعله المراد له — أن التشوق بالنسيم والحمام يعني أن الحب كان ناسياً فتذكر، وهذا تقصير عن درجة الكمال التي يتصورها. ويفرق ابن داود بين التقصير والنقص، وهو يتسامح مع الأول، ويرفض الثاني. ولكن الهدف النهائي هو أن يظل الحب دائماً في حالة التمام ودرجة الكمال التي نصت عليها.

وفي علامات الحب — وهذه ملحوظتنا الثانية، يظهر التعليل الطبي مرة أخرى؛ فالدليل على أن «نحول الجسد من دلائل الكد» يظهر من جهة

الطب؛ لأن الحرارة المتولدة من الحزن تنحاز الى القلب من سائر أعضاء البدن، ثم تتصاعد الى الدماغ، فتتولد بخارات ردية، فان طاقتها الطبيعية بالقوة الغريزية أذابت تلك البخارات الردية، فأجرتها دموعا، وربما أضر كشرة جريانها بالمجاري فأدماها، فجرى الدم مجرى النعم، وهكذا تذيب تلك القوى البخارات المتولدة في الدماغ في كمون الحرارة، لما يعرض للرأس من حر وبرد، فتجريه من الأنف زكاماً، فتذهب غائلته ولو لم تذبه وتجبره من الأنف صار كيموسا غليظاً (٦) ومادة منصبة الى بعض الأعضاء الرئيسية، فحينئذ تتلف أو تولد علة غليظة، فكذلك الدموع ان لم تطلق تذويها القوى الطبيعية، واشتغلت عنها بمداغة ما هو أخوف على النفس

(٦) الكيموس: هو المزيج المكون من عناصر مختلفة تمازجت وانتابها التغير بتعرضها لافرازات مختلفة، ثم تسلط الحرارة عليها. انظر وصف ابن خلدون لرحلة الطعام من الفم الى أن يختلط باللعاب ثم كيف تطبخه حرارة المعدة «الى أن يصير كيموسا وهو صفو ذلك المطبوخ» — المقدمة ص ٣٧٣، وكما نرى فان الفكرة ذاتها سابقة على عصر ابن خلدون بقرون، والكيموس هذه المرة لا يبدأ بمادة متمزج بمادة أخرى، بل يبدأ بحالة نفسية، فالحزن يولد الحرارة في سائر الجسد، فتتجمع تلك الحرارة في القلب، فتتصاعد منه الى الدماغ، في شكل أبخرة رديئة، فان كان الشخص قويا قادرا على المقاومة تحولت تلك الأبخرة الى دموع، فتسيل حاملة الحرارة الضارة معها، واذا لم يحدث هذا البكاء واستمر العاشق على كتمانته استقر الكيموس في رأسه، وانصب الى بعض الأعضاء الرئيسية، فأصابه بمرض أو تلف. وهذا التصور خاص بعصره، ولا سند له من الطب، ولكن تبقى له دلالة النفسية، فالبكاء يخفف حالة الانفعال، ويهبط بدرجة التوتر، أما الكتمان والانطواء على الحزن فانه يضاعف من الشعور بالألم، وقد يؤدي الى ما هو أكثر

فيها، صارت تلك البخارات كيموسا غليظا، فولد أمرا عظيما. وإما أن يستقر في الدماغ فيفسد ما جمع، فيبطل الذكر ويفسد الفكر ويهيج التخيلات المستحيلات، وذلك هو الجنون بعينه.

## ٥ - آفات الحب :

يتعرض الحب لآفات كثيرة، بعضها نفسي نابع من أحوال المحب أو المحبوب، وبعضها خارجي، يطرأ من تدخل الآخرين، وبعضها من فعل الزمن القاهر.

وينبغي أن ننبه، وفي هذه النقطة دليل، على أن ابن داود في استناده المفرط الى مادة شعرية قد يتحدث عن مبدأ من مبادئ الحب، ونقيضه، مادام يجد من الشعر ما يسغه بالمساندة. وسنضع هذا في اعتبارنا ونحن نرصد آفات الحب، وأولها عنده بوح المحب للمحبوب بما له في قلبه من منزلة، فالكتمان - حتى عن المحبوب - هو الأكثر أماناً لأن المحبوب «إذا وقع له اليقين استغنى عن التعرف، وإذا حصل له الود استغنى عن التألف، فحينئذ يقع الغضب عن غير ذنب، والاعراض من غير وجد؛ لسكون القلب الواثق واستظهار المعشوق على العاشق!!».

وليست الغرابة في النتيجة التي رتبها ابن داود على بوح العاشق للمعشوق بمحبته اياه، وهي ليست لازمة، ولكن الغرابة في تصور امكان الحب من طرف واحد، فهذا يعني أنه جرد من الحب حالة نفسية تأملية ثابتة، وليس حركة عاطفية قائمة على التبادل والاشباع المشترك، وهو مايمثل جوهر نظريته، بل لعله جوهر النظرية العربية عن الحب بشكل عام.

ومن هذه الآفات النفسية سوء الظن، وان يكن من شدة الضن، وجدير بالتأمل حقاً أن ابن داود يورد خبر قتل ديك الجن لجاريته، وأبياته في ذلك، وهي نموذج صالح لما يتصوره من أن «سوء الظن من شدة الضن»، وكذلك أبياته في قتل غلامه - دون أن يشير الى أنها في غلام -



ولم يعقب بما يكشف عن وجهة نظره في القتل ضنا وغيره، ولم يحاول ان يفسر، بأي من التفسيرات — هذا الحادث الفريد في نوعه. وأبيات ديك الجن فيها معنى وجودي حاد، وقوة تصوير خارقة، وترد القول بأن الجارية قد خانت سيدها الشاعر، وانما هو توتر الحب وقلقه وعجزه عن التملك المطلق لمحبوبه :

يا مهجة طلع الحمام عليها	وجنى لها ثمر الردى بيديها
حكمت سيفي في مجال خناقها	ومدامعي تجري على خديها
رويت من دمها الثرى ولطالما	روى الهوى شفتي من شفتيها
فوحق نعلها وما وطىء الحصى	شيء أعز علي من نعلها
ما كان قتلها لأنني لم أكن	أبكي اذا سقط الذباب عليها
لكن بخلت على العيون بلحظها	وأنت من نظر العداة اليها (٧)

وتظهر الدعوة الى الشيء وضده بالنسبة «للعتاب» بين الحب والمحبوب، وهل هو من آفات الحب، ففي قول أن العتاب ضرورة في أحوال كالاستتابة من الارتياح ليزول الشك، وكما لو حدث ذنب ويريد المحب أن يكتشف مداه وهل له عذر أو هو الغدر، وهنا يبدو العتاب دليلا على الحب وشدة التعلق، «فمن لم يعاتب على الزلة فليس يحافظ للخلعة»، ولكنه يقرر في الباب التالي أن «من عاتب على كل ذنب أخاه فخليق أن يملّه ويقلاه»، ومع أن ابن داود يورد أشعار من تركوا العتاب حرصاً على المحبة أو الصداقة فانه لا يوافقهم على ذلك، لأنهم انما تركوا المعاتبة إشفاقاً من تغير المحبوب وانحرافه، وهذا يعني أنهم «آثروا منفعة أنفسهم

(٧) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ٨٣، ٨٤، وانظر: أخبار ديك الجن ونسبه: الأغاني جـ ١٤ ص ٥١ وما بعدها، والأبيات ص ٥٧ مع تغيير ويقول الأصمهاني إنها رويت لغيره أيضاً، والأبيات تمثل الحب في حال الكمال، ولكن اللافت للنظر أن ابن داود «الفقيه» لم يعلق على هذا الدافع الغريب للقتل.

على مصالح أحبهم»، وكان الأولى ألا يتوهوا الذنب أصلاً فضلاً عن أن يذكروه أو يجروه على خواطرهم.

أما الآخرون فإنهم يصيرون من آفات الحب حين يتحولون الى رقباء ووشاة يفسدون ما بين المحب والمحبيب أو يمنعون الوصال أن يستمر.

وإذا كان المحبوب عرضة للغدر، وهو آفة شديدة الوقع على المحب، فإن الفراق وتقدم السن، قد يكون مدعاة للسلو، والجفاء، فيكون الموت ختاماً للوعة السنين.

هذه أهم القضايا والآراء التي تضمنها كتاب الزهرة، وستكون لنا وقفات مع بعض هذه القضايا، لنرى مصادرها، وآثارها، وكيف تطورت في كتابات اللاحقين.

### الحب ... سلوك اجتماعي :

«الحب في حال التمام» هو جوهر نظرية الحب عند صاحب الزهرة، و«التمام» هنا وصف لحال المحب، وليس المحب والمحبيب، وليس وصفاً لعاطفة الحب المشتركة بينهما. وقد جاء بعد ابن داود من حرص على هذا التصور المجرد لهذه العاطفة البشرية، وجاء بعده أيضاً من شاركه القول بالعفة والدعوة الى التسامي بالفرقة، ولكن ليس بالصورة الجامدة الخالية من التفاعل بين طرفي هذه العاطفة التي لا تقوم إلا بين شخصين. وأقرب كتاب الحب الى ابن داود هو الوشاء، صاحب كتاب الموشى: أو الظرف والظرفاء، وقد توفي ابن داود سنة ٢٩٦هـ عن اثنين وأربعين عاماً، وتوفي الوشاء سنة ٣٢٥هـ وهذا يعني أنها تعاصرا، وقد سبق لابن داود أن وصف المحب بالظرف، وألزمه بخلاف حميدة لأنها تليق بأهل الظرف، ودعا الى نبذ أصدادها مما لا يليق بأهل الظرف!! وسيتولى الوشاء توضيح ما يعني هذا الوصف، ولعل إشارات ابن داود هي التي فجرت فكرته عن الحب، فراح يرسم معاملة كسلوك اجتماعي، لم يشغل نفسه

بأسبابه البعيدة، وإنما راح يرقب تقاليد وأعراف من سماهم بأهل الظرف، ومن ثم راح يضع قواعد السلوك العام (اتيكييت) للمحبين، وهم في أغلب الظن، وكما سيدل كلامه، أهل اليسار والفراغ من الطبقة المتوسطة، التي يمثل التجار عمادها، وتضم اليهم بعض العلماء والشعراء ومن في ربتهم، ممن يتطلع الى الطبقة الأعلى، ويتعامل معها، ويتوق الى التخلق بآدابها.

فالشواء لا يضع كتابا في الحب، وإنما في الظرف، وسيكون صاحب أول تفصيل حول مفهوم الظرف، ولقد فسرناه هناك بكياسة السلوك ومراعاة أصول اللياقة، وقد عقد في الموشي بابا بعنوان: «باب صفة ذوي النظرف ومباينتهم لذوي التكلف»، وهو باب طويل ذكر فيه الصفات التي ينبغي أن تتحقق في الظريف، وأضدادها التي ينبغي أن يتجنبها، وفي سياق الباب يربط بين الظرف والمروءة كما ربط سابقه بين الظرف والعفة: «وقد يجب أيضا على أهل المروءة مثل الذي يجب على أهل الظرف والفتوة والأدب، لأنها (الظرف والمروءة) ليسا باللذافة والقصف، ولا بالمفاخرة والحسب، وإنما هما بكمال المروءة والأدب». والظريف — بإجمال — هو من يصبر على الصفات الكريمة، ويتجنب صفات الحسة والمأثم، ومن بين هذه الصفات ما هو من الآداب العامة المرموقة بين المتأدبين وأبناء الطبقة العالية، فن الشيم السنية التي يسجلها لأهل الظرف أنهم لا يقتحمون مجلسا لم يدعوا اليه، ولا يقطعون على متكلم كلامه، ولا يتسرعون، ولا يبصقون أو يتجشئون أو يتمطون في المجالس، وليس من زهم الاقعاء في الجلسة ولا السرعة في المشية، ولا يأكلون في الأسواق، ولا يماكسون في الشراء، ولا يغتابون أو يشاتمون على سبيل الهذر. أما اظهار البزة، والحرص على الرائحة الطيبة، واطهار الأنس بالرفيق والصديق، والمجاملة في المناسبات المختلفة، والميل الى العفو والمسامحة فهي أخص صفات الظرف الإيجابية. ولعل هذا التحديد لمعنى الظرف يضيف قدرا من الوضوح لنوع واتجاه الحب الذي كان ابن داود يتحدث عنه ويرسم ملامحه، ولعله ليس من المبالغة أو تجافي الاستنتاج أن نقول ان الحب الذي كان يتكلم عنه ابن داود هو حب طبقي وإن تكن طبقية

ثقافية، أويوشك أن يكون كذلك، اذ هو حب تحرسه آداب مقررة، وتقاليد صارمة، تحول بين الحب ووصف المحبوب، وتفرض عليه قبول الذل وترى فيه لباقة وأدبا، لأنه يعتمد على ضبط النفس وقوة البيان. وإذا كان الجاحظ قد رأى أن الفقير مشغول عن الحب بطلب الرزق، وأن ذوي السلطان مشغولون بسلطانهم عنه، وهو بهذا التعليل يركز على الناحية النفسية، والعملية التي تستأثر بانتباه الشخص؛ فإن الوشاء يجعل الفقر نفسه سببا، فع إقراره بأن أسباب الهوى ليست مبنية على اليسار والنفقات الغزيرة والصلوات الكثيرة، فإن الصبا والتعرض للهوى — في رأيه — لا يحسن من النفس، وإن حسن منه التطرف :

« بلى إن الظرف بذى التقليل مريح، ولكن الهوى والعشق بهم قبيح، وذلك أن الفقير إن طلب لم ينل، وإن رام بلوغا لم يصل، وإن استوصل لم يوصل... وقد يجوز أن يكون ظريفاً بغير عشق، كما كان عاشقاً بغير فسق، لأنه لا تهيأ له إقامة حدود العشق والظرف بلباقته، ونظافته، وتخلقه، وتملقه، ومداراته، ومساعدته، ولا يتهيأ له القيام بحدود العشق اذ لا مال له فيعينه على هواه، ولا مقدرة له فتبلغه رضاه، وإن بلى بمن يستهديه ويستكسبه ويطلب برة، ويريد فضله، وهو لا يقدر على ذلك، فهي الطامة الكبرى» .

« حدود العشق » تلك العبارة الخطرة التي تتكرر مرتين في هذا الاقتباس تعني الكثير جدا، وتعني لنا الآن أن العشق الذي يتحدث عنه الوشاء صار جزءا من السلوك الاجتماعي في طبقة بعينها تقدر على نفقاته المادية أولا، وترتفع الى مستوى آدابه وتقاليده ثانيا. وقد أشار ابن داود الى الشرط الثاني وسكت عن الأول، وهذا فارق بين رجلين عاشا العصر نفسه تقريبا، يتحدث أحدهما عن العشق كعاطفة صميمة ينبغي أن تحاط بالكتمان ورياضة النفس لترقية الذوق والشعور، ويتحدث الآخر عن العشق كسلوك اجتماعي له حقوق تتناول المظهر وما يتطلبه المظهر من أنواع الانفاق والآداب الواجبة. وتلك قضية سنناقشها الآن.

وقد كتب المستشرق الاسباني جوسيا جومس بحثاً طيباً عن «الموشى» وتأثيره في «طوق الحمامة» ودرجة التشابه بين الكتابين (٨)، وهو مع تقريره أنه يتحرك على أرض ظنية فإنه قد أحصى أنواعاً من التشابه في الاقتباس والأسلوب واللغة، وفي التعليق على بعض الوقائع، وفي الملاحظات النفسية، وفي الأفكار، فضلاً عن التقسيم وعناوين الأبواب، وهذا كله — في رأينا — يجنح بالظن إلى اليقين، وهذا الترجيح يعتمد على ملاحظات وشواهد صاحب البحث، الذي لم يرد — رغم وضوح الدليل — أن يقرب أن «درة الأندلس» مسبوق برجل مشرقى أقل منه شهرة، أخذ عنه ولم يشر إليه !!

ونرى من جانبنا أن اكتشاف المنابع التي استقى منها الوشاء بعض مادته وطريقته جديدة بأن توضح أيضاً، ليظهر جلياً أثر الماضي في الحاضر، وسياق الظاهرة وطبيعة فوها وعوامل هذا النمو. وقد كان الوشاء أقل عصبية لذاته فصريح بمصادره أحياناً، وسكت في أحيان أخرى. ولا نجد غرابة في أن نقول إنه كان أكثر تعبيراً عن مفهوم الحب عند عامة المثقفين الظرفاء من ابن داود الذي بلغ مرحلة التجريد المثالي أو كاد، ومن الجاحظ الذي نحاً نحو القيان والعلمان، وجاء تعبيره عن العشق بمعناه العام موجزاً مبتسراً، وهذا يؤكد إفادة الوشاء منها في نفس الوقت.

وقد سبق ابن داود إلى أشياء تتجاوز ما أشار إليه جارسيا جومس من أن ثمانية من النقوش التي سجلها الوشاء على أنها مما ينقشه العشاق على خواتمهم هي بذاتها أو مع تغيير طفيف عناوين لأبواب من «الزهرة»، فهذا ليس دليلاً قاطعاً على اطلاع الوشاء على الزهرة، بقدر ما هو دليل على أن ابن داود استقى عناوين فصوله من أقوال سائرة مشتهرة بين العشاق. والحق أن الوشاء يوافق ابن داود فيما هو من صميم مفهوم الحب باعتباره شعوراً رقيقاً مهذباً يعتنقه الرجل السري المشقف، يستكمل به دمايته، ويزاول من خلاله رياضة الروح ورهافة

---

(٨) ترجمه الدكتور الطاهر مكي، ضمن كتابه: دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة.

الاحساس وأدب التعامل مع الآخرين، وذلك حين يشير الوشاء أكثر من مرة الى «العفة والوفاء» وأهميتها، على الرغم من أن الهوى قد فسد — كما يقول — وقل الوفاء وكثرت الخيانة والغدر، «واستعمل الناس في العشق شيئا ليس من سنة الظرف، ولا من أخلاق الظرفاء، وذلك أن أحدهم متى ظفر بحبيبه، وأصاب الخفلة من رقيقه، لم يعق دون طلب المعنى، فهذا فساد الحب، ودمار العشق، وبطلان الهوى، وتكدير الصفاء».

ومن هنا يعترض على «الرفث» — وهو أن يمازج الفسق العشق — ويرفض تسميته الشائعة «مسامير الحب» لأنه يرفض زعمهم بأن أسباب الحب لا تتصل إلا به، ويحمد من أخبار عشاق العرب ما يسانده، فلم يكن أحد منهم يفعل ذلك، وكان يعشق من أول دهره الى آخره لا يحاول فسقا، ولم يكن لهم مراد إلا في النظر، ولاحظ في غير الاجتماع والمؤانسة والحديث والشعر.

وقد سبق ابن داود الى ترديد الحديث : «الأرواح جنود مجنونة» والحديث : «من عشق فعف فكم ..» ورددهما الوشاء في باب : «اتفاق القلوب على مودة الصديق، وقلة الخلاف على الرفيق». ومن بعده ابن حزم أيضا، وان لم يصف ثانيها بأنه حديث شريف.

وتظهر صلة الوشاء بالجاحظ أكثر وضوحا وتحدا، وقد تطرق الوشاء الى المرأة، ووصفها بالغدر وقلة الوفاء، وليس من الممكن الزعم بأن كل من تكلم عن غدر النساء قد تأثر بآراء الجاحظ في القيان مثلا، وان يكن الوشاء قد هاجم القيان ووصف عشقهن بأشد مما وصفه به الجاحظ وأكثر شناعة، ولكن التعميم هو الأشد خطرا، لأنه يدخل الوشاء في موقف المناقض لرأي ابن داود، وكأنه يتحدث عن نوع آخر من الحب. لقد اتفقا — ابن داود والوشاء — على ضرورة الوفاء، ولكن الأخير يرفض مبدأ الخضوع للمحبوب، واعتبار أن «التذلل للمحبوب من شيم الأديب» كما يرى ابن داود، بل تبدو معارضة الوشاء لهذا

القول بشكل مباشر في استعمال صفة «الأديب» دون غيرها من الصفات،  
يقول :

«اعلم أنه يقبح بالرجل الأديب، والعاقل اللبيب، أن يستخذي في هواه،  
ويملك قلبه سواه، و يكون خادماً لقلبه، وأسير حبه، لا سيما مع تغير الزمان، وغدر  
الأحباب والخلائن ... ثم ان أجهل الجهالة، وأضل الضلالة، صبر الفتى الأديب  
على غدر الحبيب، فان الصبر على الخيانة والغدر، يضع من المروءة والقدر».

فالوشاء يرفض هنا مبدأين من أهم مبادئ نظرية الحب عند العرب،  
وهما : أن التذلل للمحبيب لا يشين الرجل، بل هو دليل على كرم الطبع  
واكتمال روح الغروسية، والثاني أن الوفاء للمحبيب لا يتوقف على وفاء ذلك  
المحبيب، فليس الحب علاقة تبادلية تقوم على المساواة، ويصير المحب فيها مجرد  
صدي أو رد فعل لما يبديه المحبوب، بل هو عقيدة قائمة على الوفاء والاجلال  
للمحبيب، وان لم يكن على شيء من ذلك.

ومهما يكن من شيء فقد كان الوشاء يكتب لنفس المجتمع الذي كتب له  
ابن داود، ويتخذ من أخباره، وأخبار القرون السابقة مادة لكتابه، غير أنه كان  
أكثر مراعاة للتغير الاجتماعي وتطور القيم، وما حدث لها من بلبله نتيجة اختلاط  
الأجناس وتزعزع العقائد وقلق الحياة الأمنية، وقد ظهر أثر هذا الواقع المتحرك في  
كتابه، وقد نزع به هذا نحو الجاحظ أكثر مما اقترب به من مفاهيم ابن داود. وكان  
هذا مدخلا لذم النساء ووصفهن بالغدر: «الحرائر والاماء، فكلهن في الغدر  
سواء»، وتظهر أزمة العصر الأخلاقية، كما تظهر الحرية الجنسية ماثلة في قوله :

«ومن أكثر المحال، وأحق المقال، قناعة المرأة بصديق، وصبرها على رفيق،  
أحسن من فيهن حالا، وأقلهن أشغالا، من لها صاحب مشهور، وخليل مستور،  
وربب تراسله، وصديق تجامله، وان كان ذلك لا لمال، ولا لطمع وآمال، فقد  
كننا تقدمنا في باب صفة القينات، وما طبعن عليه من المكر والخيانات، أنهن  
يتكسبن بالهوى والعشق ... الخ.

وتبدو النزعة الهجائية تجاه المرأة على أشدها حين تصل الى وسمها أخلاقيا، ليس في مجال الحب فحسب : «وأكثر من في النساء وفاء، أسرعن خيانة وجفاء، وأعطاهن حلفا وأيمانا، أسرعن خيما وسلوانا». وهذا كله يقترب به من الجاحظ، الذي لم يستطع أن يداري ميوله الهجائية للنساء، حتى وإن تكلم عن محاسن غدرهن، ووفائهن، حتى وإن عقب على غدر النساء بالإشارة الى غدر الرجال، وتكاد تكون هذه النزعة قاسما مشتركا، حيث تحمل المرأة وحدها عبء الخطيئة، أو الشطر الأكبر منها، وسنجد ابن القيم يروي بعض أخبار الطهر والنقاء ومقاومة الهوى، ثم يقول : « وهذا ليس بعجيب من الرجال، ولكنه من النساء أعجب (٩)، وتظهر النزعة المضادة في قول يرويه الانطاكي، وينسبه — ظنا — الى الجنيد، فحيث يشيع القول : « النساء حباثل الشيطان » يكملها القائل — الجنيد أو غيره — « وحباثل العرفان » !!

وينقل الوشاء عن الجاحظ أكثر من مرة وينص على اسمه، كما فيأ يرويه عن أبي العيناء من قصص العشاق. وقد حدثت الواقعة في حضور الجاحظ، إذ ألقت قينة بنفسها في دجلة، عقب انفعالها بالغناء، فما كان من عاشقتها، وهو غلام في الخدمة مثلها، إلا أن رمى بنفسه خلفها، وقد حكى الجاحظ، استمرارا لهذه الحادثة المشاهدة، قصة عاشق آخر رفع قصاصة الى سليمان بن عبد الملك، يطلب من الخليفة أن يستدعيه وأن تسمعه إحدى قياته أغنية معينة، وتعجب عبد الملك، ولكنه فعل، وغدت الجارية ما طلب منها، فما كان من الفتى العاشق إلا أن ألقى بنفسه من شاهق، والخليفة قد استولت عليه الدهشة، إذ كان قد عزم على أن يمنحه الجارية قائلا : « أترأه الجاهل ظن أنني أخرج اليه جاريتي، فأردها الى ملكي ! خذوا بيدها فانطلقوا بها الى أهله إن كان له أهل، وإلا فبيعوها وتصدقوا بها عنه » !!

وهذه القصة التي نسبها الوشاء الى الجاحظ قد سبق بها ورواها ابن داود

(٩) روضة الغبين ونزهة المشتاقين ص ٤٦٤.



أيضا (١٠)، وسنجد النص على اسم الجاحظ أكثر من مرة، ولكن التأثير العام سيبقى الأكثر أهمية، ففضلا عن الميل الى هجاء النساء وطعن وفائهن، فهناك ذم عشق القيان، على نحو ما فعل الجاحظ في رسالته، وقد وجه الوشاء اليهن ضربات مباشرة في باب عقده صراحة لذلك: «باب صفة ذم القيان ونفوذ حيلتهن في الفتيان» ووصفه لعشقه واستنزافهن أموال المغرمين بهن أكثر تفصيلا ودقة، ويستطرد من القيان الى الغلمان، ويوازن بين عشق هؤلاء وعشق أولئك، وهو دليل آخر على تأثره الواضح بالمفاخرة التي أجراها الجاحظ بين أصحاب كل من الفريقين، فاذا أضيف الى هذا كله انكاره على الفقير أن يكون عاشقا — وقد بينا ذلك — وتنسنا الروح العامة في الكتاب، رأينا ان الوشاء قد أفاد من المحاولتين السابقتين، بقدر ما أفاد منه صاحب طوق الحمامة، ولكنه استطاع أن يمزج بين الاتجاه العذري الخالص، والاتجاه الاستمتاعى الصريح، بطريقة لبقة، هي من صميم دعوته في كتابه، وهي أن الحب نوع من اللباقة والذكاء الاجتماعى والظرف والسلوك المهذب والحديث الكيس، وأنه لهذا ينبغي أن يعبر عن ذوق وثقافة وعفة ومظهر في الوقت نفسه، وأن هذا وحده ما يضمن له الاستمرار، على مستوى العلاقات الصريحة من حيث الأنس ومبادلة الحديث، وهذا يرتفع عن الجنس، وما يتهدده به من الجفاء والانقطاع.




---

(١٠) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ٣٥٢-٣٥٣، وانظر الموشى ص ٩٤-٩٦.



٤

الحُب والجنس



## الحب والجنس :

لم يخلط العرب بين الحب والجنس، أوبين المحبة والاشتهاء. ظل الحب عاطفة تقوم على الميل القلبي، المقرون بالاثارة، ميل يتنفس في اللقاء العف، والتأمل في حركة النفس، والرغبة في توحيد الشعور نحو الأشياء، وإثارة ما به يصير المحبوب أكثر سعادة وهاء وأنسا، وإن يكن المحب — بسبب من ذلك — يعاني ضروبا من الحرمان والشقاء. لم يكن الاشتهاء أو الاعجاب الجنسي جزءاً من مفهوم الحب، ولا عاملاً من عوامل بقائه، بل على العكس، لقد كانوا يعتقدون أن النكاح يفسد الحب ويقضي عليه، وقد قالت أعرابية تعلق على ما وصف لها من فعل العشاق: ليس هذا بعاشق ولكنه طالب ولد!! وقال أعرابي تعليقا على الفعل الجنسي: هذا مالا نفعله بالعدو، فكيف بالصدیق!! وفي حين أغفل ابن داود المفهوم المادي للذة، فإن الوشاء من بعده رفض اعتبار التواصل الجسدي من «مساير الحب»، وهذا النفس المتسلل من التصور العذري يهدف الى استدامة الصلة وتوثيقها بين الحبيبين، اذ لا يستمر الاعجاب الجسدي على حال، ولا يؤدي الا الى راحة وقتية، قد يعقبها ندم، أو اشباع وزهد، بل قد تعقبها الكراهية ذاتها... فليس أمام الحريص على استدامة الفكرة والمبدأ — كابن داود، والمبقي على علاقات اجتماعية صافية مستقرة، وهو ما هدف اليه الوشاء من دعوته الى التزام شرائط الظرف، ليس أمامها الا صرف الانتباه عن الجانِب الجسدي، والتوجه الى العقل والروح وروعة الاحساس بالمشاركة في الشعور. وهذا غير الحرمان، حيث لا يضمر الاشتهاء أصلا، أو لا يتيح له أن يتحكم فيه ويوجه أفكاره، أو سلوكه. فهل كان هذا التصور لعلاقة الحب بمثابة إحاء وتأثير مستمر على وجدان المحبين، أن يتباعدوا عن كل ما يمكن أن تكون فيه ملامح الاشتهاء أو رائحة الجنس، مما يدفع بهم الى التعرّف في سعيهم للاقتران بحبوباتهم، وهو اقتران ينتهي في حال تمامه الى لقاء جنسي؟! ان قائمة العشاق العذريين الطويلة، وما انتهى اليه الحال بشكل شبه دائم يعزز ما نراه من أن الحب

— انطلاقاً من فهمه هذا لمعنى الحب، ومجموعة أخرى من الظروف، يعيش حالة من الاضطراب النفسي الذي يجعله يسعى الى الزواج من حبيبته، و يتمنى — دون وعي منه — ألا يتم هذا الزواج الذي سينتقص حالة حبه في كماله ونقائه !! وحين نتوقف عند المحبين العذريين بصفة خاصة فإننا سنعني باكتشاف الظروف التي تم فيها اللقاء الأول بين الحب والمحبيب، والى أي مدى كان الاعجاب الجسدي عاملاً من عوامل تأكيد هذا اللقاء واستدامة المشاعر التي استنبتت فيه.

ومهما يكن من أمر فقد ظهر أثر هذا التصور جلياً في بعض الدراسات العاطفية، وظهر تصور آخر لم يأخذ بهذه التفرقة بين الحب والجنس، على الرغم من اقرار الاستعمال اللغوي نفسه لها، وحين يوجه سؤال الى ابي حيان عن الفرق بين المحبة والشهوة، فانه يجيب بأن الشهوة ألصق بالطبيعة، أما المحبة فانها أصدر عن النفس الفاضلة، وهما انفعالات، ألا أن أحد الانفعاليين أشد تأثراً، وهو انفعال الشهوة، وأنها يتداخلان كثيراً بالاستعمال، لأن اللغة جارية على التوسع (١). ومع هذا فقد قيل «المحبون العذريون»، وقيل «ساق العشاق» دون العكس. ولهذا دلالة في التفرقة بين الحب والعشق.

وقبل أن نمضي الى تعريف الحب، والعشق، يحسن أن نتأمل هذا الخبر الذي يرويّه داود الانطاكي عن عبد الله بن عجلان، وهو من عشاق العصر الجاهلي، وصاحبه هند. وينقل الانطاكي عن «الزهوة» أنه عذري، ويقرر أنه «ليس كذلك»، وإن كان يقرر أيضاً أن ابن عجلان كابد المحبة وغصة العشق ثلاثين سنة، أما كيف رآها وعلقها فيقول :

«ان سبب اعتلاقه بها، أنه خرج يوماً الى شعب من نجد ينشد ضالة، فشارف ماء يقال له نهر غسان، وكانت بنات العرب تقصده فتخلع ثيابها وتغتسل فيه، فلما علا ربوة تشرف على النهر المذكور ورآهن على تلك الحالة، فكث ينظر اليهن مستخفياً، فصعدن حتى بقيت هند، وكانت طويلة الشعر،

---

(١) الامتناع والموانسة جـ ٣ ص ١٠٥، ١٠٦.

فأخذت تمسطة وتسبله على بدنها، وهويتأمل شفوف بياض جسمها من خلال سواد الشعر، ونهض ليركب راحلته فعجز... ثم قال : هذه والله الضالة التي لا ترد، ثم عاد وقد تمكن الهوى منه، فأخبر صديقاً له، فقال : اكتم ما بك واخطبها الى أبيها فانه يزوجك بها، وإن اشتهرت عشقها حُرمتها، ففعل، وخطبها فأجيب، وتزوج بها، وأقاما على أحسن حال .. (٢) .

ثم تتداخل قصة عشق ابن عجلان بعد ذلك مع قصة مجنون بني عامر تارة، ومع قصة قيس بن ذريح صاحب لبنى تارة أخرى، فهند، مثل لبنى، لم تنجب، وبقيت كذلك ثمانية أعوام، ومن ثم راح الأب الثري يلح على ولده أن يطلقها، والفتى يقاوم للاحتفاظ بمحببته، وإذا كان والد قيس بن ذريح قد وقف في حر الشمس بعد أن حلف لا يكنه سقف بيت أبداً حتى يطلق لبنى (٣)، فإن والد عبدالله بن عجلان بلغه يوماً أن ولده قد تمكن السكر منه، فعدّها فرصة، وأرسل اليه « فلما جلس مع أبيه وقد عرف أكابر العرب حاله فأقبلوا يعنفونه ويتناوشونه من كل مكان حتى استحي فطلقها (٤) »، وهكذا اختلف السبب بين العاشق الاسلامي، والعاشق الجاهلي، ولكن النتيجة واحدة، فقد أحس كل منهما لوعة الندم وعذاب الفراق، وحاول التراجع وهيات، فرض، وذبح لابن عجلان شاة باشارة من امرأة عجوز، ونزع قلبها، كما حدث مع المجنون .. وقد التقى

---

(٢) تزين الأسواق في أخبار العشاق ص ١٤٠، ١٤١، وقد سبق ابن الجوزي فضنّ على الشاعر «كثير» بصفة العذرية، لأن عزة — كما جاء في أخباره — قد تنكرت له فغازلها على أنها امرأة أخرى. انظر ذم الهوى ص ٤٤٤ وما بعدها.

(٣) الأغاني ج ٩ ص ١٨٣.

(٤) تزين الأسواق في أخبار العشاق ص ١٤٢ وتأمل وقوف الأب في الشمس لأكراهه على الطلاق، وفي مراحل الاسلام الأولى وقف بعض الآباء في الشمس لأكراه ابنائهم على العودة الى الوثنية. أما انتهاز فرصة السكر فهو ماوافق المجتمع الجاهلي !!

بصاحبته عند زوجها، كما التقى المجنون بليلى في منازل ورد الثقيفي، وماتا معا ...

فلماذا ضنّ الانطاكي على ابن عجلان بصفة العذرية، واعتبرها قصة حب عادية ؟ أغلب الظن أنه لاحظ البداية، وكانت مشاهدة هند عريانة هي سبب التعلق بها، ثم انه استطاع أن يكتم ويتزوج ... وهكذا لم يشفع له كل ما لاقى من عذاب بعد ذلك !

على أن تنزيه الحب عن الاعجاب الجنسي أو الاشتاء، والرغبة في الاستمتاع بجمال الأنثى، ظل بمثابة قضية نظرية، أو موقف أخلاقي تقره الأعراف المتوارثة، دون أن يوجه السلوك العام، الذي تدفق في طريقه التلقائي، ينظر الى الحب على أنه نوع من التجاذب بين الذكر والأنثى يقوم على رغبة متبادلة في الاتحاد. وسيكون هذا الفارق بين التصور والسلوك ماثلاً أحياناً في الفارق بين الحب والعشق، وقد لا يقره فقيه مثل ابن داود، ولكن سيقره بوضوح فقيه آخر مثل ابن حزم، وسيعلي من شأنه، من قبلها، رجل لا يسهل العبور به، وهو الجاحظ.

وقد روى عن فضليات النساء، وزوجات المشاهير، في الجاهلية والاسلام، أخبار وقصص، تؤكد سيطرة النازع الجنسي، وتأثيره على العلاقة بين الذكر والأنثى، ولم تكن احداهن ترى في ذلك مساساً بشرف محبتها أو سمعتها الخاصة ما دامت تصير الى من يحبها وتحبه بالزواج. وقد يزعجنا في عصرنا هذا أن نقرأ بعض الأساء في صدر الاسلام مثلاً، فنجد المرأة قد تزوجت ثلاث مرات، على التتابع أو أكثر، وليس هذا وقفاً على عائشة بنت طلحة أو سكينه بنت الحسين، انه أمر يتكرر كثيراً، في حين أن مجتمعتنا لا تقبل مثل هذا العمل إلا بالنسبة لفئات معينة يتسامح الناس معها لأسباب متعددة.

وباستطاعتنا الآن أن نقرأ هذه الأخبار، ونتأمل مغزاها :

• يروي صاحب « أخبار النساء » هذا الخبر: كانت ضباعة بنت عامر



تحت عبدالله بن جدعان، فكشت عنده زمانا لا تلد، فأرسل اليها هشام بن المغيرة : ماتصنعين بهذا الشيخ الكبير الذي لا يولد له؟ فقولي له فليطلقك. فطلبت من زوجها الطلاق، فقال : إني أخاف ان طلقتك تتزوجي هشام بن المغيرة ! قالت له : فإن لك على ألا أفعل هذا. قال لها : فان فعلت فان عليك مائة من الابل تنحرينها، وتنسجين ثوبا يقطع ما بين الأخشين، وتطوفين بالبيت عريانة. قالت : لا أطيق ذلك. وأرسلت الى هشام فأخبرته، فأرسل اليها : ما أهون ذلك، وما يكن بك من ذلك، أنا أيسر من قریش في المال، ونسائي أكثر النساء في البطحاء، وأنت أجمل النساء ولا تعابين في عريك، فلا تأبي ذلك عليه، فقالت لابن جدعان، طلقني، فان تزوجت هشام فعلي ما قلت. فطلقها بعد استيثاقه منها، فتزوجها هشام، فنحر عنها مائة جزور، وأمر نساءه فنسجن ثوبا يملأ ما بين الأخشين (٥)، وعن الطوفان عريانة، قال هشام : فأنا أسأل قريشاً أن تخلي لك المسجد، فتطوفين بعد الفجر بسدقة ولا يراك أحد (٦).

• وتتكرر هذه القصة أكثر من مرة : يشعر الزوج بدبيب الموت، وتشتعل نار الغيرة من انتقال زوجته الى رجل معين، فيستحلفها أن تفي له بألا تتزوج من هذا الشخص بالذات، فتحلف، ثم يكون التحلل من اليمين .. ويتم الزواج (٧)!! هكذا حلفت فاطمة بنت القاسم بن علي بن جعفر بن أبي طالب لزوجها حمزة بن عبدالله بن الزبير، ثم خطبها طلحة بن عمر، فتزوجته وعوضها ما فقدت من رقيق ومال. وحلفت أم هشام لزوجها عبدالرحمن بن

(٥) أخبار النساء ص ١٤٨.

(٦) أشعار النساء ص ١٠٤، ١٠٥ وانظر الهامش أيضا، وانظر: كتاب القيان

ص ١٥١.

(٧) انظر مثلاً: أخبار النساء ص ١٤٩، والعقد الفريد ج ٦ ص ٩١، وسياق الخبر يدل على أن فاطمة أقسمت ان هي تزوجت من قصده زوجها أن تتصدق بكل ماتملك، وتعتق من لديها من عبيد أو اماء، وقد عوضها الزوج الجديد عن ذلك كله، وانظر القصة أيضا في ذم الهوى ص ٦٤٨.

هشام، فلما انقضت عدتها تزوجت عمر بن عبد العزيز (٨). بل نجد هذا يحدث حتى في علاقة السيد بالجارية أو القينة، وقد حدث أن تخوف الهادي من أن تصير جاريته إلى أخيه الرشيد، فحاول أن يحول دون ذلك، ولكن هيات !!

• ويعطي أبو الفرج الأصفهاني أخبار عائشة بنت طلحة اهتماما خاصا، ومن خلال ذلك نتبين ملامح واتجاهات العلاقة العاطفية والسلوكية بين الرجل والمرأة في مستوى هذه الطبقة من أشراف قريش بالذات؛ وهي من بني تميم، وأمها أم كلثوم بنت أبي بكر، أما عائشة، فكما يصفها الأصفهاني: كانت لا تستر وجهها من أحد، فعاتبها مصعب (بن الزبير الزوج الثاني) في ذلك، فقالت: ان الله تعالى وسمني بميمس جال أحببت أن يراه الناس ويعرفوا فضلي عليهم، فاكنت لأستره، والله ما في وصمة يقدر أن يذكرني بها أحد.

ويروي قصة زواجها من أول أزواجها وكيف تمت، وهو عبدالله بن عبد الرحمن بن أبي بكر، فيذكر أن عبدالله ذهب إلى عزة الميلاء - وهي امرأة يألؤها الأشراف وغيرهم من أهل المروءات، وكانت من أطرف الناس وأعلمهم بأمور النساء - فأخبرها أنه خطب عائشة بنت طلحة، وأنه يريد أن تصف له ما استتر من جسمها، فذهبت الميلاء إليها واحتالت حتى تمكنت من رؤيتها، وعادت تصف حسنًا، وعبوها أيضا !!

وحدث أن دعت يوما نسوة من قريش، وكانت قد تزوجت بمصعب بن الزبير بعد وفاة عبدالله، فلما جئها أجلسن في مجلس نضد فيه الریحان والفواكه والطيب والمجمر، وجاءت عزة الميلاء تطرب المجلس بغنائها، فغنت في شعر امرئ القيس:

وثغر أغرشتيت النبات      لذيد المقبل والمبتسم

(٨) أخبار النساء ص ١٤٩، ١٥٠.

وما ذقته غير ظن به وبالظن يقضي عليك الحكم  
وكان مصعب قريبا منهن ومعه اخوان له ، فقام فانتقل حتى دنا منهن  
والستور مسيلة ، فصاح : يا هذه إنا قد ذقناه فوجدناه على ما وصفت .

وبعد أن قتل مصعب خطبها بشرين مروان ، فقدم من الشام عمر بن  
عبيد الله بن معمر التيمي (فهو تيمي مثلها) فبلغه ذلك ، فأرسل اليها مع جارية  
من جوارها : يقرئك السلام ابن عمك ، ويقول لك : أنا خير من هذا المبسور  
المطحول ، وأنا ابن عمك وأحق بك ، وإن تزوجت بك ملأت بيتك خيرا ،  
فتزوجته . ولا يتردد الأصفهاني في وصف ليلة الزفاف ، فيذكر كيف قدم عمر ،  
فوجد خوانا ممتدا فاكل كل ما عليه ، ثم صلى فأطال الصلاة ، ثم دخل على  
عروسه ، ونكتفي بقول عائشة لزوجها الجديد في صباح ليلة العرس :

قد رأيناك فلم تحمل لنا وبلوناك فلم نرضى الخبر  
ويتوغل الأصفهاني في وصف سلوكها الجنسي مع أزواجها ، فينقل عن  
المدائني قوله : قالت امرأة : كنت عند عائشة بنت طلحة ، فقيل لها : قد جاء  
الأمير فتنحيت ، ودخل عمر بن عبيد الله ، وكنت بحيث أسمع كلامها ، فوقع  
عليها ، فجاءت بالعجائب ، ثم خرج ، فقلت لها : أنت في نفسك وموضعك  
وشرفك تفعلين هذا !! فقالت : انا نتشهى لهذه الفحول بكل ما حركها وكل ما  
قدرونا عليه (٩) . و يروي الجاحظ هذا الخبر بألفاظ أكثر صراحة وتحديدا (١٠) .

ما الذي نريد أن ننهي اليه من مثل هذه الأخبار ؟

نريد أكثر من شيء في الحقيقة . وأول ما نهدف اليه أن ننفي أن تكون تلك  
الصورة المنتشرة في الدراسات العربية عن الحب — وقد ألحنا اليها من قبل —  
ونعني الصورة الشاحبة الحزينة المضمرة لليأس المتوقعة للاخفاق التي تجدر راحتها  
في التأمل والشكوى وعذاب الاحساس بالهجر ، هذه الصورة التي لا تخلو من

(٩) الأغاني جـ ١١ ص ١٧٦ وما بعدها.

(١٠) رسالة: مفاخرة الجواري والغلمان ص ١٢٩.

علامات العصابية ، والتي هي أكثر انتشارا على ألسنة الشعراء وأقلام الباحثين في الحب ، ليست هي الصورة الوحيدة ، أو المتحركة في أخلاق الناس وسلوكهم ، مع التسليم بأهمية نشاط الخيلة القائم على مجافة الواقع والتسامي عليه ، تساميا هو ألصق بتلك الصورة الخزينة التي أشرنا الى ملاحظها العامة . ولقد تكرر مشهد الزوج الشغوف بزوجه حتى تصير كل همه عند الوفاة ، وهو يعرف أنها جميلة ، وأنها موضع إعجاب ، بل يدرك بحسده من هو الشخص القادم إليها بعد رحيله ، لأنه يوازها شرفا ، وليس يبعد أن يكون قد سمع عنه أكثر من ذلك ، كشغف قديم ، أو تعلق حديث .

وتكثر الدلالات النفسية والاجتماعية في أخبار عائشة بنت طلحة ، التي رفضت الحجاب ودافعت عن السفور ، وكانت جميلة وتعرف أنها كذلك ، وتتقاضى من أزواجها ثمن هذا الجمال فنونا من الدلال والليه ، ورغبة في الشهرة وأن تكون حديث الناس ، وأن يتاح لها من الحركة الحرة في لقاء الشعراء وأمثالهم ما يلبق بطموح الشرف حين يتحلى بالجمال والثناء معا . ولقد كانت الخطابة — وكانت تسمى الدلالة — تقوم بدور يتجاوز ماتقوم به في أيامنا ، وإن كان دورها قد انحسر أو انتهى الآن ، كانت ترى من المخطوبة ما ليس للخطاب أن يراه ، وتقدم له تقريرا وصفيا أمينيا بما رأت . وكان الزوج — على شرفه وعلو رتبته — لا يجد حرجا في أن يظهر عواطفه علانية ، وأن يفقد صوابه متغزلا بزوجه في مجلس أصدقائه ، بل أن يصطحب زوجته الى خلوة في وجود صديقها وأن تسمع العجائب بينها !! ولقد اخترنا هذه الأخبار من العصر الاسلامي — باستثناء ضباة — فإنه العصر الذي شهد المحيين العذرين وشهداء العشق . وهذا يعني في النهاية أن جميع أنماط الحب ومستوياته كانت موجودة ، متعايشة في العصر الواحد وفي البيئة الواحدة ، بل أحيانا في النفس الواحدة .

وإذا كانت بعض القبائل قد شهرت بالعشق ، وبالموت حبا ، مثل عذرة ، فإن هناك قبائل أخرى قد شهرت بالنكاح ، وهم بتوالذخ ، وينسب اليهم من

هذه صفته ، فيقال : أذلني (١١) ، كما أن هناك قبائل قد عرفت بالجمال ، أو جمال نسائها على وجه التحديد ، جمال القدود أو العيون أو السيقان أو الأرداف ، وقد تغضب الفتاة لسمعة قبيلتها الجمالية ، فتدافع عنها بأن تكشف عن جسدها حتى تبهر وتقع . وهذا أبو نواس يروي حكاية نادرة حدثت له بمنقطع من أرض فزارة ، فأجأه المطر مع صاحبه الى خباء على بابه جارية مبرقة ، فحرض أبو نواس صاحبه أن يقول قولاً يجعل الفتاة ترفع البرقع ، فارتجل بيتين ذم فيها ما يحضي البرقع من قبح وشناعة ، فغابت الفتاة قليلاً ثم عادت وقد كشفت البرقع وتقمعت بخمار أسود فاهتز أبو نواس لحسنها ، ومن ثم راح صاحبه يحرض الفتاة أن تكشف المزيد فقطعت الفتاة عليها الطريق وقالت :

لأننا أشبه بقول الشاعر :

منعمة حوراء يجري وشاحها      على كشح مرتج الروادف أهضم  
خزاعية الأطراف كندية الحشا      فزارية العينين طائية الفم

وقد يتماذى أبو نواس في مزاعمه ، وهو ليس بثقة ، ومع هذا فإن للخبر دلالة الجمالية . (١٢)

الجاحظ .. والحب الطبيعي :

ونحن نقصد الى الجاحظ قبل غيره للكشف عن طبيعة الحب ومفهومه كما يراه ، رعاية للسبق الزمني ، ولأنه الأكثر قرباً من تقديم مفهوم للحب يستطيع أن يحتوي هذه الأخبار التي قرأنا وعرفنا في الفقرة السابقة . ولنا حاجة الى أن نكرر فنذكر بعقلية الجدلية وقدرته على الرصد والتقاط الملامح الدقيقة الفارقة ، وارتباط أوصافه وتحليلاته بالواقع المشاهد ، وبعده عن التويل على التأمل والمثالية.

(١١) جاء في لسان العرب: ذلغ الرجل ذلغاً: تشققت شفتاه، ورجل أذلغ: غليظ الشفة، وبنو الأذلغ: حي من عامر. انظر لسان العرب — مادة: ذلغ.

(١٢) أخبار النساء ص ١٥٨-١٦١.

وآراء الجاحظ مبشوة في ثلاث رسائل أشرنا إليها من قبل ، وفي تضاعيف كتاب «الحيوان» حيث يوضع الانسان طرفا في مقارنة مستمرة مع سائر المخلوقات . وهذا الارتباط بالواقع الاجتماعي وحقيقة التكوين الفطري للانسان ، ووضعه موضع الاعتبار في تحليل عاطفة الحب ورصد ملاحظها هو الذي جعلنا نطلق عليه « الحب الطبيعي » ، فلم نجعله في مقابل الحب الشاذ أو غير السوي ، وإنما قصدنا شيئا يقترب من مفهوم « الطبيعية » في مذاهب الأدب ، حيث يكشف الأديب عن الدوافع ، و يصور الأشياء دون محاولة تجميلها أو إخفاء جذورها مهما كانت فجحة ، أو منافية للأخلاق أو الأعراف الاجتماعية .

و يبدأ الجاحظ أكثر من مرة بداية جريئة ، يواجه الوقائع والألفاظ بصراحة ومباشرة ، لا يكتفى أو يورى . وحين يتطرق الى علاقة الذكر بالأنثى يقرر أن اباحة المتعة دون قيد هي الأصل ، فالفلك وجميع ما تحتويه أقطار الأرض ، وكل ما نقله أكتافها للانسان حول ومتاع الى حين . الآن أقرب ما سخر له من روحه والطفه عند نفسه « الأنثى » فإنها خلقت له ليسكن إليها ، « ولولا المحنة والبلوى في تحريم ما حرم وتحليل ما أحل ، وتخليص المواليد من شبهات الاشتراك فيها ، وحصول الموارث في أيدي الأعقاب ، لم يكن واحد أحق بواحدة منهم من الآخر ، كما ليس بعض السوام أحق برعي مواقع السحاب من بعض ، ولكن الأمر كما قالت المحوس : ان للرجل الأقرب فالأقرب رحا وسببا منهم ، الآن الفرض وقع بالامتحان فنصّ المطلق ... وكل شيء لم يوجد محرما في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فباح مطلق ، وليس على استقباح الناس واستحسانهم قياس ما لم نخرج من التحريم دليلا على حسنه ، وداعيا الى حلال (١٣) » .

ان الجاحظ ، في العلاقة بين الذكر والأنثى ، ينكر الوانع الطبيعي في وجود المحارم ، ويرى أن الشيسوعية الجنسية هي الأصل ، كما أنها الأصل في كل ماتحويه أقطار الأرض من الأشياء المادية ، ويرى أن ما حرم من النكاح إنما حرم

(١٣) كتاب القيان — ١٤٦، ١٤٧ .

بالشرع وليس بالطبع . ولقد أدرك تناقضه مع مبدأ من أهم مبادئ الاعتزال ، وهو القول بالتحسين والتقييد العقليين ؛ فكان هذا الاستدراك في آخر الاقتباس اذ أرجع الأمر الى الدليل ، وهو ثمرة النظر العقلي ، وليس مجرد استحسان الناس أو استقباحهم ، وهما تقليد سلوكي أو عادة لا تدخل للعقل فيها . ومع هذا فإن الجاحظ سيلاحظ أن بعض الطيور الراقية تحرم بعض العلاقات حين تعرف الحب ، فتخص ذكرا واحدا بالخطوة وتمتنع على غيره (١٤) .

ويطيل الجاحظ الاحتجاج لباحة النظر ، ويراها حلالا ، اذ أثر مجالسة أبناء الصحابة للنساء لتبادل الأحاديث ، فلا محاذة الا ومعها مالا يخصى عدده من النظر ، وكان خليفة المسلمين يجلس وجارية تقف على رأسه تذب عنه وتروحه ، وحيث يحق للمرأة المعنسة أن تبرز للرجال فإن ما يحل لها معنسة لا يحرم عليها شابة « ولكنه أمر أفرط فيه المتعدون حذ الغيرة الى سوء الخلق وضيق العطن ، فصار عندهم كالحق الواجب (١٥) » وكذلك يستشهد بحل النظر الى الرقيق للشركة والبيع ، وهم بشر ، وللناس فيهم مآرب ، وانتقاص حريتهم لا يعني عدم تعلق الشهوة بهم ، فربما كان العكس هو الصحيح .

و يرصد الجاحظ اختلاف التقاليد والأعراف الاجتماعية بين عصر وعصر ، وكيف يحتلط ذلك بمفهوم الحل والحرمة : فقد كانوا لا يرون بأسا أن تنتقل المرأة الى عدة أزواج لا ينقلها عن ذلك الا الموت مادام الرجال يريدونها . وهم اليوم يكرهون هذا ويستسمجونه في بعض ، ويعافون المرأة الحرة اذا كانت قد نكحت زوجا واحدا ، ويلزمون من خطبها العار ويلحقون به اللوم ، ويعيرونها بذلك ، ويتحفظون الأمة وقد تداوها من لا يخصى عدده من الموالى . فمن حسن هذا في الاماء وقبحه في الحرائر ! ولم لم يغاروا في الاماء وهن أمهات الأولاد وحظايا

---

(١٤) الحيوان جـ ٣ ص ١٦٧ والمثل عن حمامة أنشئ تأبت طويلا على أفرانها وأحفادها وعاشت لذكر واحد ، ثم خضعت حين قام أحد الخدم بترحيل الذكر ، فقاومت شهرا ، ثم سكنت .  
(١٥) كتاب القيان — ص ١٥٧ .

الملوك، وغاروا على الحرائر. ألا ترى أن الغيرة اذا جاوزت ما حرم الله فهي باطل، وأنها بالتساء لضعفهن أولع، حتى يغرن على الظن والحلم في التوهم. وتغار المرأة على أبيها، وتعادي امرأته وسرّيته (١٦).

ويهتم الجاحظ - في كتاب الحيوان بخاصة - بالأعضاء الجنسية وتأثيرها على الهيئة وعلى السلوك العام، فيصف ما يترتب على الخضاء من تغيرات بدنية ونفسية، فصوت الخصي يتغير حتى لا يخفي على من لا يعرفه، وإذا خصى قبل انبات الشعر لم ينبت، وإذا كان قد نبت تساقط كله إلا شعر العانة، ولا يعرض ذلك لشعر الرأس، غير أن شعر الرأس عنده يكثر وينسدل وينقطع على طريقة شعر المرأة. وإذا مشى الخصي يشتد وقع رجله على أرض السطح، حتى لو تفقدت وقع قدمه وقدم أخيه الفحل الذي هو أعبل منه لوجدت لوقعه ووطئه شيئاً لا تجده لصاحبه، والانسان اذا خصى طال عظمه وعرض عكس الحيوان اذا خصى، وتتن عرقه عكس الحيوان والطير أيضاً، والخصي أكثر ذكاء من أخيه التوأم الذي لم يجبر عليه الخضاء، وأجود للخدمة، ولكن في الحدود المألوفة، فليس في الحصيان حكمة أو قدرة على الابتكار (١٧).

ويهتم بالسفاد وأثره على أعمار الحيوان، فالعصافير أقصر الطيور عمراً لأنها أكثر سفاداً، والجمل على العكس من ذلك، أما الانسان فانه يجمع بين الفضيلتين (١٨).

و يرصد الجاحظ ألوان العلاقات الجنسية الشاذة. في الانسان (١٩) والحيوان (٢٠) كما يربط بين عفة السلوك الجنسي وسلامة العاطفة وتكامل البناء

(١٦) السابق ص ١٥٨.

(١٧) الحيوان ج ١ ص ١٠٦-١١١.

(١٨) الحيوان ج ٥ ص ٢١٨.

(١٩) الحيوان ج ٧ ص ٢٨، ٢٩.

(٢٠) الحيوان ج ٣ ص ١٦٥، ١٦٦.



الأخلاقي ، فيقول : «وأما أنا فقد رأيت الجفاء للأولاد شائعا في اللواتي حملن من الحرام. ولربما ولدت من زوجها ، فيكون عطفها وتحننها كتحنن العفيفات السيرات ، فما هو إلا أن تزني أو تتحب فكأن الله لم يضرب بينها وبين ذلك الولد بشبكة رحم ، وكأنها لم تلده (٢١)». فهذا الجفاء وتلك العاطفة المضطربة لا تعود الى ولدها من الزنا وحده ، بل لأولادها جميعا !!

وكان معاندة الطبع في وجوب العفة تستدعي معاندة الطبع في الحذب على الولد ، وهما ثمرة شعور واحد وصلة واحدة ، والفرق قائم في التوافق مع الشرعية أو التمرد عليها.

ويرصد الجاحظ اختلاف النشاط الجنسي بين الذكر والأنثى : فالغلام أحده مايكون وأسبق وأحرص ، عند أول بلوغه ، ثم لا يزال كذلك حتى يقطعه الكبر أو اصفاء أو تعرض له آفة. ولا تزال الجارية من لدن ادراكها وبلوغها على شبيهه بمقدار واحد من ضعف الارادة. وكذلك عامتهن ، فاذا اكتهلن وبلغت المرأة حد النصف فعند ذلك يزداد ميلها ، عكس الرجل (٢٢).

وفي «كتاب القيان» ، ومن خلال جدل مفترض بين مبيح النظر الى المرأة ومنكره ، يرسم الجاحظ صورة لحياة القيان في بغداد ونشاطهن الجنسي الخفي ، المستتر بالفن ومجالس السماع ، وعقد صفقات شراء هؤلاء القيان ، وسيستكمل هذه الصورة مستفيدا من هذه القدرة الجدلية في رسالته الأخرى «مفاخرة الجوارى والقيان» ، ولا نستطيع أن نرمي الجاحظ بالتحامل على هذه الطائفة التعتة التي كانت تقدم للمتعة ، وكما يقرر هو نفسه أنه تجرى المهاداة بهن ، وهن نساء ، كما تجرى بالمستاع. لقد كان الجاحظ يرصد الواقع مضمنا هذا الوصف الأسباب الصانعة له والمؤثرة فيه دون أن يقول ذلك صراحة ؛ فالقينة مجرد متاع ، وهي مذعنة بالضرورة لمن يصل اليها ، بأي طريق كان الوصول «فأكثر من بالغ

(٢١) الحيوان ج ٣ ص ١٦٦ ، ١٦٧.

(٢٢) الحيوان ج ٣ ص ٥٣٣ ، ٥٣٤.

في ثمن جارية فبالعشق ، ولعله كان ينوي في أمرها الريبة ، ويجد هذا أسهل سبيلا الى شفاء غليله ، ثم تعذر ذلك عليه فصار الى الحلال وان لم ينوه ويعرف فضله (٢٣). ومن هنا جاء تعريف الجاحظ للعشق بأنه داء يصيب الروح ويشتمل على الجسم بالمجاورة ، وأنه يصعب علاجه ، متأثرا بالواقع المشاهد في عصره ، اذ جاء التعبير باصابة الروح موحيا بالمرض والاعتلال ، وليس السمو والمبالغة في التركيز على الفكرة أو المعنى.

ولا يحق لنا أن نغبط الجانب الفني الرفيع ، في صياغته وصدقه ودقته ، فلقد وصف الجاحظ عشق القيان ، وحيلهن في الايقاع بعشاقهن ، وصفا نجد آية صدقه ماثلة في قدرته على اختراق العصور والنفاذ الى عصرنا ومجتمعنا لنجد الصورة ذاتها ، وبنفس الأساليب ، ونفس الدوافع لا تزال تمارسها قطاعات من النساء لسن من الجوّاري بالقانون وان حملن أخلاق الجوّاري بالطبيعة ، ولسن من القيان وانما يدعوهن المجتمع «فنانات» ولكنهن استمرار للوظيفة القديمة ، لا يحملهن عليها رق الجسد وحده ، وانما رق الروح قبل كل شيء.

«ومن الآفة عشق القيان على كثرة فضائلهن ، وسكون النفوس إليهن ، وأنهن يجمعن للانسان من اللذات مالا يجتمع في شيء على وجه الأرض (٢٤)» ، وإذا كان لفظ اللذة يرتبط عند الجاحظ بالحواس ، فان القينة ترضي ثلاث حواس : أولها النظر الى حسنها ، والثانية سماع غنائها ، والثالثة اللمس بما يثير من الشهوة والحنين الى الباه.

الى هنا والأمريين القينة وعاشقها أمر مشاركة في الغناء والسماع والمتعة المتبادلة .. ولكن الجاحظ لا يلبث أن يهبط بالقينة الى مستوى تجارة المتعة : إن القينة لا تكاد تخلص في عشقها ، ولا تناصح في ودها ؛ لأنها مكتسبة ومجولة

---

(٢٣) كتاب القيان — ص ١٦٥ — وهذا يشبه ما شاهد في أيامنا من زواج بعض الأثرياء «بنجوم» السينما لفترات قصيرة ، ولم يكن الزواج قابلا — من الأصل — للاستمرار !!

(٢٤) كتاب القيان ص ١٧٠.

على نصب الشرك للمتربطين ليقعوا في أنشطتها ، فإذا شاهدها المشاهد رامته باللحظ ، وداعبته بالتبسم ، وغازلته في أشعار الغناء ، ولهجت باقتراحاته ، ونشطت للشرب عند شربه ، وأظهرت الشوق الى طول مكثه ، والصبابة لسرعة عودته ، والحزن لفراقه . فإذا أحست بأن سحرها قد نفذ فيه ، وأنه قد سقط في الشرك ، تزيدت فيما كانت قد شرعت فيه ، وأوهمته أن الذي بها أكثر مما به منها ، ثم كاتبتة تشكو اليه هواه ، وتقسم له أنها مدت الدواة بدمعتها ، وأنها لا تريد سواه ، وأنها لا تريده لماله بل لنفسه .

وحين يتم لها ذلك تبدأ القينة المرحلة الثانية بعد أن تمكنت من صاحبها ، إنها في طريقها للاستيلاء عليه تماما ، ومن ثم تأخذ في اخضاعه لحالات نفسية متناقضة ، فتتجنى عليه الذنوب حيناً ، وتحول بينه وبين صاحبها ، وتحجب أهله ، وحيناً تقبل عليه فتسقيه أنصاف أقداحها ، وتغازله بأن تأكل نصف تفاحة تقدمها اليه ، وقد تعطيه عند انصرافه خصلة من شعرها أو قطعة من وشاحها ، ثم تبعث اليه بالهدايا ، وتنقش اسمه على خاتمها ، وتخبره أنها لا تنام شوقا اليه ، وقد تعتزل صناعة الغناء بدعوى الحرص عليه «ربما قادها التموه الى التصحيح ، وربما شاركت صاحبها في البلوى حتى تأتي الى بيته ، فتمكنه من القبلة فما فوقها ، وتفرضه نفسها ان استحل ذلك منها ... وأكثر أمرها قلة المناصحة ، واستعمال الغدر والحيلة في استنزاف ما يحويه المربوط والانتقال عنه . وربما اجتمع عندها من مربوطيها ثلاثة أو أربعة على أنهم يتحامون من الاجتماع ، ويتغايرون عند الالتقاء ، فتبكي لواحد بعين ، وتضحك للآخر بالأخرى ، وتغمز هذا بذاك ، وتعطي واحداً سرها والآخر علانيتها ، وتوهمه أنها له دون الآخر ، وأن الذي تظهر خلاف ضميرها . وتكتب اليهم عند الانصراف كتباً على نسخة واحدة ، تذكر لكل واحد منهم تبرمها بالباقيين وحرصها على الخلوة له دونهم .

فلو لم يكن لابليس شرك يقتل به ، ولا علم يدعوا اليه ، ولا فتنة يستهوي بها الآ القيان ، لكفاه .

وليس هذا بذمّ لمنّ، ولكته من فرط المدح. وقد جاء في الأثر: «خير نسائك السواحر الخلابات (٢٥)».

القينة اذن— عند الجاحظ — شيطان جميل لا يمكن مقاومته، لعبته استنزاف أموال العشاق، وسلاحه الجنس والغناء، ولكنها على الرغم من ذلك، ضحية، ليس باستطاعتها أن تمتنع عن خطيئة الزنا، كيف وهي بين بائع ومشتري دفعاها إلى ذلك، «وكيف تسلم القينة من الفتنة أو يمكنها أن تكون عفيفة، وانما تكتسب الأهواء، وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ، وهي تنشأ من لدن مولدها الى أوان وفاتها بما يصدر عن ذكر الله من هوا الحديث، وصنوف اللعب، وبين الخلاء والمجان، ومن لا يسمع منه كلمة جد، ولا يرجع منه الى ثقة ولا دين ولا صيانة مروءة (٢٦)».

هكذا تبدو القينة ضحية نظام اجتماعي طبقي متروك، ينظر الى المرأة كوسيلة للمتعة الجنسية ويحتبسها ويحيطها بالمناعم، بل ويثقفها لهذه الغاية أكثر من غيرها. بل يذكر الجاحظ صراحة في آخر هذه الرسالة أن تجارة القيان هي تجارة جنس تستر على الزناتين، وتتحايل على الشرع، فالرجل الثري يشتري الجارية، يستمتع بها حتى يستوفي رغبته، فاذا رغب عنها أعادها الى المقين (مربي القيان) بثمن أقل مما اشتراها، فيكون فرق السعرين هو أجر الزنا الذي احتسب بعقد الشراء «وهل قامت الشهادة بزناء قط في الاسلام على هذه الجهة؟ (٢٧)».

وتتجلى سخرية الجاحظ، سخرية ممزوجة بالحزن النبيل، حين يشير الى أن القينة التي تحاول أن تحافظ على عفتها وتمنع يد اللامسين والعابثين، لن يكون باستطاعتها أن تتقن صناعتها، فالقائمون على فن الموسيقى والغناء لن يمنحوها أسرار

(٢٥) كتاب القيان ص ١٧٤، ١٧٥.

(٢٦) كتاب القيان ص ١٧٦.

(٢٧) كتاب القيان ص ١٨٠.

الصناعة إلا إذا أباححت نفسها لهم. ويتصاعد أسى الجاحظ حين يوازن بين شخصه، وهو العالم الذي يقصد من الآفاق، والقينة الجميلة، ويكشف سائرا عن القدر المشترك بينه وبينها، وكل منها يقصد، ويزار ولا يكلف الزيارة، ويهدى إليه لا تقتضي منه الهدية، ويأتي الفرق الفادح في معاناة الحياة، وأرق الليل وتصنع الكبد، ثم في حجم الهدية ووجه الاستمتاع بها، وهنا سيكون تاجر القيان أكثر فوزا بمتاع الحياة لا شك، فكل ما يقدم لحواريه ينتهي إلى جيبه بالطبع!!

وفي «مفاخرة الجوّاري والغلمان» تستمر مواجهة الواقع السلوكي الاجتماعي في مجال الحب، والعلاقات الجنسية، بنفس الصراحة التي لمساها من قبل، والتي تهدف إلى تعرية التأدب المصطنع، وإن كان يقرر في بداية رسالته أن لكل نوع من العلم أهلا يقصدونه ويؤثرونه، وهذا يعني أن اللغة المكشوفة التي كتب بها رسالته لم يوجهها إلى العامة، بل إلى أهل هذا العلم، ويشير إلى ما أنشده عبدالله بن عباس من شعر يتضمن ألفاظا جنسية صريحة، وهو محرم في المسجد الحرام!! ثم يقول:

«وبعض من يظهر النسك والتقشف إذا ذكر... وتقرز وانقبض. وأكثر من تجده كذلك فأنما هو رجل ليس معه من المعرفة والكرم، والنبيل والوقار، إلا بقدر هذا التصنع (٢٨)»، ويذكر كيف كان فضلاء الصحابة لا يتخرجون من استعمال الألفاظ الجنسية الصريحة: «وأنما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة»!! والحق أن الحديث الذي استدله به، وبعض ما نسب إلى صحابة الرسول مرتبط بمواقف انفعالية يغلب عليها طابع مجابهة الخصم والرغبة في تجريده، ومن ثم فإن ذلك ليس حجة للقول بأن من حق هذه الألفاظ المشينة أن تتداول في غير مجال التعبير الفني لدواعيه الملحة، كما حدث فيما أنشد ابن عباس من شعر ليقرر المبدأ من الوجهة الشرعية وليس من الوجهة الاجتماعية الأخلاقية.

وهذه الرسالة القائمة على الحوار الجدلي بين «صاحب الغلمان» و«صاحب

الجواري»، هي في حقيقتها حوار بين من يدافع عن المثلية الجنسية، ومن يفضل الأنثى، وكل ماعدا ذلك من حجج وأوصاف إنما أراد بها الجاحظ أن يخفف به من وقع التوجه المباشر لتصوير وتبرير هذا الانحراف الخلقي من وجهة نظر القائلين به.

لقد احتج صاحب الغلمان، بأن الغلام مثال للحسن تشبه به المرأة، وأنه ورد في القرآن جزءا من نعيم الجنة، وأنه لن يدخل الجنة إلا أمرد، وإذا كان قدما الشراء قد تغنوا بجمال المرأة، فلأنهم أعراب أجلاف، ولم يروا غلمان هذا العصر.. الخ واحتج صاحب الجواري بأن المرأة هي الحور العين، وأن الزواج سنة، وأن ربيع المرأة أطيب إلخ (٢٩).

ولسنا نقول بأن الجاحظ يدافع عن المثلية الجنسية، ولكنه عاش عصر الشذوذ، ورأى انتشار الغلمان والقيان، وكيف غصت أنحاء بغداد بهم، وكيف ازدهمت المجالس بأخبارهم وما قيل فيهم من أشعار، فالتفت الجاحظ الى هذا الأمر هو التفات الى ظاهرة من ظواهر العصر، يأبى عليه حسه اليقظ واهتمامه بالانسان، وبالحيوان في داخل الانسان، وبعقله المتسائل المجادل أن يمسها وكأنها لم تكن، مع خطر أثرها، وظهور هذا الأثر في السلوك العام، وفي المقاييس الأخلاقية، وفي فنون الأدب على اختلافها (٣٠).

ويعتبر كتاب «المحاسن والأضداد» بمثابة تطبيق فني لآراء الجاحظ في العشق، فهو داء يصيب الروح، فيشعل فيها شتى الرغبات الخيرة والشريرة حسب طبائع الأشخاص وظروف التنشئة وفرص العلاقة وامكان الحركة، ويربط الجاحظ بين العشق وحدة الخاطر وقدرة البديهة والجرأة على رفض

(٢٩) مفاخرة الجواري والغلمان ص ١٠٤.

(٣٠) وقد ظهر أثر كتابات الجاحظ واضحا فيما تلاه من عصور فنقل عنه صاحب

«منازه الأحباب ومنازل الألياب» وعقد صاحب «رشد اللبيب» بابا في

المفاخرة بين الجواري والغلمان. انظر المخطوطتين.

المعرف الشائع ونفاذ الحيلة ، وهكذا سنواجه أبياتاً من الشعر المكشوف للشواعر والقيان الماجنات ، كما سنصادف كثيراً من الاجابات المسكتة تلقى على البديهة ، كما سنجد العلاقات الشاذة فيما بين النساء ، ومحاسن الغدر والمكر ، وسنجد مساوئ ذلك أيضاً . ولنا نحب أن نتوسع في الاقتباس من هذا الكتاب ، فنحن لا نثق في نسبة كل ما فيه الى الجاحظ ، اذ لا يعكس خصائص أسلوبه واتجاه فكره ، وإن استهدى اتجاهه العام في عناوين مسائله ، ففي النسخة المتوفرة بين أيدينا تداخل واستطراد على أسلوب «ألف ليلة» في بعض القصص ، وفي بعض آخر يتجلى أسلوب الحكاية الشعبية وهو أمر تنفيه طبيعة الجاحظ العقلية ، بل يقسم كسرى في إحدى هذه القصص بعهد الله وميثاقه وذمة أنبيائه ، ويكتب بخطه عهداً يبدؤه بالبسملة !! ومهما يكن من أمر فإن الاتجاه العام لهذه الحكايات الكثيرة لا يخرج في اطاره عن تلك الآراء والتحليلات الجريئة للعواطف البشرية ، وبخاصة فيما يتعلق بالجواني وطموهين وحيلهن ، ويكفي ما كتبه عن «الخيزران» أم الهادي والرشيد ، وأشارته الى ما حلمت به في صباها المبكر ، ليؤكد رأيه . وخلاصة القول أن الجاحظ كتب عن العشق ، في مستواه الذي يلهب الجسد ويثير الدماء ، ويدفع الى تجاوز السوية والاعتدال ، ليس في طريق السمو ، بل في طريق ارواء الغرائز وإشباع الهوى ... لقد كتب عن العشق البشري ، بكل ما يتعلق به من ميول دنيا ، ولم يكتب عن الحب ؛ ومن ثم لم يكتب عن العشق في مستواه الرفيع ، حين يتحول الشعور الى فكرة ، وعقيدة ، وحلم يستأثر بالنفس ، ويصير غاية في ذاته ، وتهون دونه كل لذائذ الحياة .

### ابن حزم والتوازن الرهيف :

حين يكون الحب هو القضية فإن «طوق الحمامة» هو الكتاب المفضل لدى الدارسين ، ولم يحظ كتاب في الحب بهذا القدر من الاهتمام وإعادة النشر والتحقيق وكتابة الدراسات حوله ، ولعل ابن حزم ، فقيه الأندلس

الظاهري ، قد نال به من الشهرة ما لم ينله بكتاب آخر، على تعدد كتبه ، وخطورة ما اقتحمت من قضايا العقيدة والشرعية .

وهذه الشهرة التي نالها الكتاب وصاحبه ترجع — في رأينا — الى أن ابن حزم قد استطاع أن يحقق في كتابه من التوازن الدقيق ما عجزت عنه كتب أخرى سبقته أو لحقته في نفس موضوع الحب ، فتطور بعضها في طريق اختيار النصوص الشعرية ، وسردها مع قليل من التعليق ، وملأت قصص العشاق والزهاد كتباً أخرى، قد تجد فيها المغزى والدلالة بأعمال الفكر والاستنباط، وترهل بعض ثالث في طريق الاستطراد وتصيد الغرائب دون منهج أو هدف محدد. وكتاب «الزهرة» نموذج مناسب للانحراف نحو الأدب، أما «مصارع العشاق» فهو مثال لتسجيل القصص وحكاية النوادر، ويشاركه «ذم الهوى» في خاصيته تلك، أما «تزيين الأسواق» فهو خير ما يعكس ضخامة الحجم وضياح الهدف، إلا أن يكون الهدف هو الاستطراد حول الحب والعشق بشكل عام .

أما التوازن الذي تحقق في «طوق الحمامة» فيتجلى في ثلاثة محاور أساسية ،

أولها : التوازن بين الذات والغير، أو: الأنا والآخرين .  
والثاني : التوازن بين حاجات الجسد وتطلعات الروح .  
والثالث : التوازن بين رعاية الواقع المباشر، وتجاوز هذا الواقع بشيء من التأمل الفلسفي .

وهذه المحاور الثلاثة يمكن أن تعتبر — في نهاية الأمر — جوهر مفهوم الحب عند ابن حزم، وسنرى الى أي مدى توافقت هذا المفهوم، أو اختلفت مع آراء سابقه .

وبالنسبة للمحور الأول القائم على توازن الذات والموضوع، نجد ابن حزم، وقد اطلع على «الزهرة» لا ينحو منحاه فيعتمد على الاقتباسات



الشعرية، وإنما يجعل ذاته وتجربته الخاصة هي البداية، ثم يوسع دائرة الذات، فيضم إليها تجارب معاصريه ممن لاحظهم أو سمع منهم بشكل مباشر، ولكنه يحس أن «الأنا والآخرين» لن تستوفي أبعاد التجربة الانسانية في الحب مالم يختَر شخصيات مختلفة النوع (ذكوراً وإناثاً) مختلفة الأعمار، مختلفة الادراك، مختلفة الموقع الاجتماعي ما بين أحرار وعبيد: جوار وقيان، وإن ظل حبس طبقة المترفة، لم يهبط الى قطاعات المجتمع الأخرى، كما ظل ملتزماً بموقعه الفقهي، فأشار الى أمثلة من التوراة، لكنه لم يشفعها بملاحظات أو تحليلات عن معاصريه أو مواطنيه من غير المسلمين.

ومن الحق ما لاحظته جارسيا جومس أن ابن حزم يهتم في كتابه هذا بالانسان، وقلما يعني بالكتب (٣١)، ولكنه الانسان في حدود ما قررناه، وقد رفض منذ البداية أخبار الأعراب والمتقدمين، وتعليه لرفض التعميل عليهم بقوله: «فسبيلهم غير سبيلنا» قد يشعر بالزاية عليهم والاستهانة بهم، ولم يكن ابن حزم بعيداً عن مثل هذا الشعور، ولكن الثمرة الايجابية لرفض الاعتماد على الرواية تتجلى في البديل: «والذي كلفتنى لا بد فيه من ذكر ما شاهدته حضرتي، وأدركته عنايتي، وحدثني به الشقات من أهل زماني»؛ فكان ابن حزم يضع أساساً مهماً، وهو أن التجربة العاطفية فردية في جوهرها، ولا تتكرر، وإن تشابهت حكايات المحبين ومواقف العشاق فهو الشبه الخارجي، ولا مفر من الوقوف عند كل حالة بذاتها ورعاية ملاسباتها، وإذا صح ذلك، وهو صحيح، فن باب أولى سيختلف معنى الحب وطرق التعبير عنه من عصر الى آخر، ومن هنا يظهر عجبه عندما يقرأ أن نساء الأعراب لا يقنعن ولا يصدقن عشق عاشق لمن حتى يشتهر، ويكشف حبه، ويقول: ولا أدري ما معنى هذا، على أنه يذكر عنهن العفاف، وأي عفاف مع امرأة أقصى منها وسرورها الشهرة

(٣١) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة — ص ٢٩٨.

في هذا المعنى ؛ واذا يذكر قتل أحمد بن مغيث واستئصال أسرته لتفزله باحدى بنات الخلفاء، فاننا نذكر تغزل أكثر من شاعر مشرقى بابتة معاوية، وحيله المختلفة لتكذيب الغزل، دون أن يركب الشطط. هكذا سيختلف حال المحبين، وتبقى حقيقة الحب الخالدة ومن ثم فإن التحويل على الشقات من أهل زمانه، اعتراف بأثر الزمن والتطور الاجتماعي، واعتراف باختلاف البيئات وأثر هذا الاختلاف على العلاقات العاطفية، ولهذا لا نجد في كتابه أمثلة من المشرق، ولم يذكر ابن داود إلا ليخالفه في تصور ماهية الحب وأسبابه البعيدة (٣٢)، ومن هنا تتكرر في كتابه: «وعني أخبرك» و «لقد علمت» و «أني لأعلم» و «لقد شاهدت» فضلاً عن القطع الشعرية المتناثرة على مساحة الكتاب، وكلها له، وسواء كان يدلي بتجربته المباشرة، أو ينقل عن بعض محدثيه فإن درجة حضوره في الاقناع بمفهوم الحب وأنواعه وحيله واضحة جداً، ولكن ليس بالدرجة التي يمكن أن يوصف بها «طوق الحمامة» بأنه ترجمة ذاتية لمؤلفه، فإن هذه الذات كثيراً ما كانت تتوارى خلف موضوعية التجربة العاطفية في استقلالها حتى عن شخص المباشر لها، في نموها ومراحلها وتحليل جوانبها المختلفة.

وإذا كانت كلمة «العذرية» لم ترد في كتاب ابن حزم، ولم يعن بحب المتصوفة ومن على شاكلتهم ممن يعتبر الحب ضرباً من الحرمان يطهر الروح، فإنه لا يوضع مع كتابات الجاحظ في نفس الموقع.. لقد أعطى حاجات الجسد قدرها، ولم يسخره الواقع ويدفع به في تياره فينسى واجب

---

(٣٢) هناك استثناء طفيف لا يخل بهذا الملص العام، في اشارته الى نزار بن معد صاحب مصر وبعض فقهاء المدينة (ص ٢٠، ٢١) وانظر المرجع السابق ص: ٢٥ ونضيف اليه اشارة ابن حزم الى ماكان بين أبي نواس والأمين، الذي يدعوه: محمد بن زبيدة والنظام رأس المعتزلة وغيرها، انظر الطوق ص ٦٣، ١٧٠ وهذا مما لا يختص بالنساء.

العفة وحق الوفاء، هذا فضلاً عن أن «الواقع» الذي يستمده ابن حزم يختلف كثيراً عن الواقع الذي يصفه الجاحظ، ومن هنا جاءت نظراته عن الحب بعيدة عن التهميم والتأمل المثالي بعدها عن الخضوع للشهوة واستعباد الجسد وسطوة الغريزة، جاءت مرتبطة بالواقع والقدرة على ملاحظته وتحليله. من ذلك مثلاً فكرته عن الوفاء، وعن العفة وهذه الفكرة صادرة عن تصويره للطبيعة الانسانية، وتكوينها من عناصر الخير والشر: «واني لأسمع كثيراً ممن يقول: الوفاء في قعر الشهوات في الرجال دون النساء، فأطيل العجب من ذلك، وأن لي قولاً لا أحول عنه: الرجال والنساء في الجنوح الى هذين الشئين سواء. وما رجل عرضت له امرأة جميلة بالحب، وطال ذلك، ولم يكن ثم من مانع الا وقع في شرك الشيطان، واستوته المعاصي، واستفزه الحرص، وتغوله الطمع. وما امرأة دعاها رجل بمثل هذه الحالة الا وأمكنته، حتماً مقضياً، وحكماً نافذاً لا عجد عنه البته». وهذه النظرة الواقعية للسلوك الانساني، ونزوع الذكر الى الأنثى، وتشوق الأنثى للذكر، لا تحول بينه وبين الايمان بوجود العفة، ووجود الصلاح في الرجال والنساء على حد سواء، ولكن بالشرط الذي سبق، وهو البعد عن دواعي الزلل: «وشيء أصفه لك تراه عياناً، وهو أنني ما رأيت قط امرأة في مكان تحس أن رجلاً يراها، أو يسمع حسها، الا وأحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمنزل، وأتت بكلام زائد كانت عنه في غنية، مخالفة لسلامتها وحركتها قبل ذلك، ورأيت التهم مخارج لفظها وهيئة قلبها، لاثماً فيها، ظاهراً عليها لا خفاء به، والرجال كذلك اذا أحسوا بالنساء. وأما اظهار الزينة، وترتيب المشي، وإيقاع المزاح عند خطور المرأة بالرجل، واجتياز الرجل بالمرأة، فهذا أشهر من الشمس في كل مكان».

وينتهي ابن حزم من هذه الملاحظات والتحليلات الدقيقة الى تقرير رأيه في معنى الصلاح، ويرفض التفسيرات الشائعة الجانحة الى التطرف في معنى هذه الكلمة، «والصحيح في حقيقة تفسيرها أن الصالحة من

النساء هي التي اذا ضببطت انضبطت ، واذا قطعت عنها الذرائع أمسكت .  
والفاسدة هي التي اذا ضببطت لم تنضبط ، واذا حيل بينها وبين الأسباب  
التي تسهل الفواحش تحيلت في أن تتوصل اليها بضروب من الحيل .  
والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ، ولا يتعرض الى المناظر  
الجالبة للأهواء ، ولا يرفع طرفه الى الصورة البديعة التركيب ، والفاسق من  
يعاشر أهل النقص ، وينشر بصره الى الوجوه البديعة الصنعة ، ويتصدى  
للمشاهد المؤذية ، ويحب الخطوات المهلكات .»

فهذا كلام ليس في الحب ، وإنما في السلوك الجنسي ، وتوقى الخطيئة  
الجنسية على التحديد ، وقد كتبه رجل لمجتمع الرجال فيه قوامون على  
النساء ، ولهذا يسند الى الرجل مهمة ضبط المرأة ، دون أن يعطي المرأة  
نفس الحق . وثنيه هنا أيضاً الى أن قصص الحب الماثورة تتم عادة بالحب  
دون المحبوب ، فأخبار ليلى لا يمكن أن تقاس الى أخبار قيس ، وكذلك  
الأمر بالنسبة لجميل وبثينة ، ومن على شاكلتهما ، وسرى أن الحب هو محور  
الاهتمام دائماً ، وقد يعلل ابن داود ذلك — كما سنرى أيضاً — أنه وحده  
يلزمه الوفاء اذ هو المتعلق المقبل اختياراً أو اضطراراً ، أما المحبوب فانه لا  
حيلة له في أن صار محبوباً ، ومن ثم لا يلزمه شيء ، فهو مجرد حافز أو مثير  
ليس غير ، أما ابن حزم فانه يرى ذلك أيضاً ولكنه يقرر المبدأ العام أولاً :  
«أول مراتب الوفاء أن يفي الانسان لمن يفي له ، وهذا فرض لازم ، وحق  
واجب على المحب والمحبوب ، لا يحول عنه الا خييث المتد ، لا خلاق له  
ولا خير عنده .» ورعاية لهذا المعنى فان أخباره لا يلعب فيها المحب الدور  
الأوحد ، أو الأساسي دائماً ، وإنما يأخذ فيها المحبوب مكاناً بارزاً ، وبارادة  
واضحة ، حتى وان كان المحبوب جارية مملوكة ، يمكن إجبارها أو التخلص  
منها .

واذا كانت واقعية النظرة الى الحب قد هدت ابن حزم الى أن الحب  
لا يقوم الا بين اثنين ، وأنها متشابهان رغبة وتطلعا ، فان هذه الواقعية ذاتها

جعلته يفرق بين غرائز الأنثى وتوجهاتها وبين غرائز الرجل واهتماماته، وهذا تابع لتوزيع العمل في النظام الاجتماعي، وحرية الحركة، ودرجة التشدد أو التسامح الأخلاقي الذي يعامل به كل منها. فتحت عنوان: «باب من أحب بالوصف» يقرر أن الحب بالوصف مجرد نقطة بداية لا بد أن تتحرك فتنبو أو تموت، ثم يقول: «وأكثر ما يقع هذا في ربات القصور، المحجوبات من أهل البيوتات مع أقاربهن من الرجال، وحب النساء في هذا أثبت من حب الرجال، لضعفهن وسرعة إجابة طبائهن الى هذا الشأن، وتمكنه منهن». ولنا نوافق على تفسير «محجوبات» بمعنى مترفات غير مضطرات لمغادرة بيوتهن لطلب الرزق (٣٣)، والكلمة متضمنة لهذا المعنى على كل حال، ولكنها اذا حصرت فيه بطل التعليل، فالحق أن الخيلة تبلغ قمة نشاطها حين لا تجد النفس ما يشغلها ويحجب على تطلعاتها واقعياً وسلوكياً، وكما كان الأدب الرومانسي وليد العزلة والتخيل معاً، فكذلك فتيات الطبقة الراقية في مجتمع الحرم والقصور، حين يحال بينهن وبين الخروج الى الحياة والاختلاط بالآخرين، تتراجع التجربة الحياتية وينشط التأمل وتمتليء النفس بالأوهام، واذا لم يكن الحجاب هنا بمعنى العزلة بين الرجال والنساء، أو يتضمن هذا المعنى، فكيف ينشأ الحب على الوصف أصلاً؟

ويرتبط نشاط الخيلة عند المرأة في هذا المجال بوضعها الاجتماعي وطبيعة عملها كما قدمنا، وينص ابن حزم على ذلك، ويربطه بنتائج من رغبة المرأة، مهما كان فضلها وفضيلتها وعمرها وطبقتها، أن تشغل نفسها بأمور الحب، تمارسه، أو تعين عليه بأي شكل كان: «وانك لترى المرأة الصالحة المسنة، المنقطعة الرجاء من الرجال، وأحب أعمالها اليها، وأرجاها للقبول عندها، سعيها في تزويج يتيمة، واعارة ثيابها وحليها لعروس مقلّة. وما أعلم علة تمكن هذا الطبع من النساء إلا أنهم متفرغات

(٣٣) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة - ص ٢٥٨.

البال من كل شيء، إلا من الجماع ودواعيه، والغزل وأسبابه، والتآلف ووجوهه، لا شغل لمن غيره، ولا خلقت لسواه. والرجال مقتسمون في كسب المال، وصحبة السلطان، وطلب العلم، وحيطة العيال، ومكابدات الأسفار، والصيد، وضروب الصناعات، ومباشرة الحروب.... الخ.» فكأنه لا يقول بالغرائز القظرية على إطلاقها، وإنما يشرك معها، أسلوب تقسيم العمل في الجماعة، بل تكاد كلماته تجعل هذا العامل هو الفارق الحاسم المؤثر في تكوين الطباع وتوجيه الاهتمام. ويذكرنا هذا بكلمة للجاحظ جاءت في «رسالة في العشق والنساء» تقول: «رجلان لا يعشقان عشق الأعراب: أحدهما الفقير المدقع، فإن قلبه يشغل عن التوغل فيه ويلوغ أقصاه، والملك الضخم الشأن لأن في الرياسة الكبرى وفي جواز الأمر ونفاذ النهي وفي ملك رقاب الأمم ما يشغل شطرقى العقل عن التوغل في الحب والاحتراق في العشق (٣٤)». فإذا كان النساء غير الرجال لأسباب عملية فإن الرجال ليسوا جميعاً على وتيرة واحدة لنفس الأسباب. وقد نتمادى مع هذا التصوير لابن حزم، فنزعم أن المرأة التي تحترف مهنة يختص بها الرجال، وقد تضطرها إلى مخالطتهم بأسراف، قد تأخذ جانباً من نظرتهم إلى عاطفة الحب، وكذلك الرجال الذين يمتنون أعمالاً ناعمة، هي من صميم النشاط النسوي، ولعلها تضطربهم للمعايشة المستمرة للنساء، قد يأخذون بنصيب كبير من لغة المرأة، وتطلعاتها، وحكمها على الأشياء، فضلاً عن عواطفها تجاه الآخرين. وإذا كان العلم قد أثبت أن الرجل ينطوي على نسبة من هرمونات الأنوثة، وكذلك الأمر بالنسبة للمرأة في وجود هرمونات ذكورة، فإن النسبة تختلف، فترتفع عند بعض، وتنخفض عند آخرين. وهذا يعني في النهاية أن «المهنة» هي التي تختار الشخص، أكثر مما يختارها.

---

(٣٤) رسالة في العشق والنساء ص ١٦٦.

ويسجل ابن حزم للنساء القدرة على حفظ أسرار العشاق، وهو امتداد طبيعي لانشغالهن السابق، وليس هذا عند الرجال، «وما رأيت امرأة كشفت سر متحابين إلا وهي عند النساء بمقوطة مستقلة»، وسيقابل هذا عند الرجل مانرى من أنفته من تزويج ابنته أو أمه.

ويقر ابن حزم للمرأة بالحساسية الشديدة في التقاط أية كلمة أو حركة هاجسة تدل على ميل الرجل إليها: «واعلم أن قياقة النساء فيمن يميل اليهن أنفذ من قياقة مدلج في الآثار».

وتتردد أصداء الفعل الجنسي، وحيل العشاق وأفانيهم للحصول على ملاده، في هذه الأخبار التي تتقاطر على صفحات الكتاب؛ ولا يسوقها ابن حزم سوق الأخبار المقررة، بل يسبكها في سياق ينم على تذوقه للمغامرة، ومعايشتها تخيلا وشعورا، فتأمل دلالة الخبر ثم تأمل أسلوب صياغته...

● فهذه فتاة — أو جارية كما يقول — اشتد وجدها بفتى من أبناء الرؤساء، وهو بغرارة الصبا لا يشعر، ويمنعها من إبداء أمرها إليه الحياء منه؛ «لأنها كانت بكرًا بخاتمها»، فلما تمادى الأمر، وزاد الشوق عرضت له بالشعر فما نفعها الشعر، وضاق صدرها «ولم تمسك نفسها في قعدة كانت لها معه في بعض الليالي منفردين، ولقد كان يعلم الله عفيفا متصاونا بعيدا عن المعاصي، فلما حان قيامها عنه بدرت إليه فقبلته في فمه، ثم ولت في ذلك الحين ولم تكلمه بكلمة، وهي تتهدى في مشيتها».

● وهذا فتى آخر وجارية أخرى، وكان يكلف كل واحد منهما بصاحبه، فكأنما يضطجعان إذا حضرها أحد، وبينهما المسند العظيم من المساند الموضوعة عند ظهور الرؤساء على الفرش، ويلتقي رأسهما وراء المسند، ويقبل كل واحد منهما صاحبه ولا يريان، وكأنهما امتدادان من

الكلل. ولقد كان بلغ من تكافئها في المودة أمرا عظيما، الى أن كان الفتى المحب ربما استطال عليها!!  
فهذه بعض أخبار تقوم على طغيان الرغبة الجنسية، وتحليلها، وكما تشي بارتياح الكاتب لها، وعدم نفوره أو رفضه لها، فانها تدل على مدى الحرية التي كان الفتيان والفتيات يستمتعون بها، وحين نتصور بعض هذه الأخبار نجد ما فيه من استحالة التحقق مع وجود آخرين، فكيف تتم القبلة خلف مسند، وكيف يمكن للفتى أن يستطيل على الفتاة، متجاوزا القبلة؟ إلا أن يكون تسامح الطبقة المترفة مع أبنائها قد أباح التغاضي عن مثل هذه الأشياء، ولعل «طوق الحمامة» يعطي هذا الانطباع بالفعل.

وهناك أخبار أكثر حدة وانكشافا من هذه الحركات المراهقة التي يقوم بها فتى وفتاة، لا يعنيها أن نتوقف عندها، غير أننا نخلص منها إلى أن ابن حزم يرى أن التوافق والاشباع الجنسي من أهم المسالك المؤدية الى الرضا النفسي والمحبة، وهو بهذا يخالف تماما أولئك الذين فرقوا بين الحب والشهوة، ولقد رأى — كما دل كلامه من قبل — أن النفس تمثل الهوى والأمور بالسوء، ولكنه يستعمل كلمة «الحب» في مقام الحاجة الجنسية والرغبة دون أن يقلق على دلالة الكلمة.

تلك اذن حاجات الجسد يسجلها ابن حزم بلا تحرج، يعتبرها صورة من صور الحب أو أشكاله، أو طريقا اليه. بل يسجل حاجات الجسد الشاذة التي تنحرف به عن نداء الطبيعة السوية، فالرابطة هنا قوية بين ابن حزم وكتابات الجاحظ التي اتخذت الواقع — أو جانباً منه — مصدرا أساسيا لتصوير الحب وأفاعيله في النفوس، ولكننا نقول بأن ابن حزم يختلف عن الجاحظ في تناوله لموضوع الحب، لقد كان الجاحظ يأتي على كل ما يريد من أخبار فاحشة وكلمات مكشوفة، ويستغفر الله في ختام الرسالة، أما ابن حزم فان شخصية الفقيه لم تفارقه في ثنايا كتابه، وقد امتزج فقهها بقدر من الفلسفة يستدعيه الموضوع، ويتمثل ذلك في تصويره لأسباب الحب



وأطواره وعلاماته وآفاته. وفي هذا الجانب يقترب ابن حزم من اطار النظرية العامة في الحب العفيف، أو الحب العذري، وقد يكون من الخير أن نتعرف عليه مع من سبقوه الى اكتشاف معالمها.

وفي هذا الملح الأخير يتجلى التوازن الثالث بين رعاية الواقع المباشر، وتجاوز هذا الواقع بالتأمل الفلسفي والتحليل النفسي. وبالنسبة للواقع المرحلي الذي عاشه ابن حزم فقد أمدّه هذا الواقع بأكثر أمثلة كتابه، ولكن نزعتة الفقهية الجدلية، القائمة على تفصي المسائل، وتفتيت الكل الى أجزائه، وتجميع الأجزاء في رؤية كلية، قد أعانته على تصورات لم تتداول قبله، وقد يشير بعض الباحثين الى التسلسل المنطقي في عرضه لمادة كتابه، وتناوله للموضوع، كما تتبدى عقليته السيكلوجية في كونه يربط الحب بالزمان، فيرفض القول بإمكان الحب من أول نظرة، ويرى أنها الشهوة وليس الحب، أما الحب المتمكن فيحتاج الى الزمن الطويل، وملازمة المحب للمحبوب، ومشاركته في تقلبات حالاته (٣٥). وقد سبق ابن داود الى معالجة هذا الأمر تحت عناوين مختلفة، عن بداية الحب وأطواره وحالاته، كما عرفنا.

وفي باب : «من أحب صفة لم يستحسن غيرها مما يخالفها»، يشير ابن حزم كيف تتحكم التجربة العاطفية الأولى فيما يعقبها من تجارب، فيخبر عن نفسه أنه أحب في صباه جارية شقراء الشعر، فا استحسن بعدها سوداء الشعر مهما كانت درجة حسنها، ويخبر عن أصدقائه من أحب ذات جيد فيه بعض الوقص، فا استحسن بعدها غيداء أبدا، ومن أحب فتاة قصيرة فا أحب طويلة أبدا، ومن هوى جارية في فها فوه لطيف، فعاش يتقنر كل فم صغير وهو بهذه الملاحظة التحليلية الذكية «يكاد ينص على ما اصطلح علماء التحليل النفسي اليوم على تسميته باسم التثبيت، وهو عبارة عن ارتباط المرء في صباه بشخص أو شيء ارتباطا وثيقا، بحيث يدوم

---

(٣٥) ابن حزم الأندلسي ص ٢٤٠ وما بعدها.

هذا الارتباط حتى بعد انتقاله الى مرحلة النضج النفسي أو البلوغ العاطفي (٣٦)».

وهذا التفسير هو الذي دلت عليه التجربة وأكده الطبع في الف الانسان وتعلق وجدانه بشاهداته الأولى التي تصادف نفساً فارغة وقلبا خاليا أو ترتبط الأشياء في لا شعوره مناسبة قوية لا يسهل التخلص من أثرها. وهناك تفسير آخر يقوم علي تقسيم الرجال في مسلكتهم تجاه الحب الى شخصيات نمطية يشكلها المجتمع، وترتبط عواطفها بنظام الزواج والأسرة، وهذه الشخصيات تهتم بالاستقرار والاستمرار، وشخصيات أخرى شعارها الـ «دونجوان» في توتر حبه وتوجهه وتنقله الدائم، فهما نقيضان في الطباع، ولكن قد تتوق الشخصية الدونجوانية الى نوع من الوفاء والاستقرار تظن ذلك سيجلب لها الراحة والخلاص، وهنا يحدث نوع من الاحتياال اذ يعشق الدونجوان عددا من النساء تمثل كل واحدة منهن نسخة عن سابقتها، وكأنه بذلك قد حقق الوفاء للصفة المشتركة فيهن جميعا واستمر — مع هذا — في تنقله، ومن هذا القبيل قول الشاعر:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى ما الحب إلا للحبيب الأول (٣٧)

والتعليل النفسي عندنا أصدق، لأنه يتصف بالشمول، وقد يصح هذا القول الآخر في حالات معينة من العشق، وليس في كل حالات العشق، أما التثبيت فهو في العشق وغيره، وكلنا نلاحظه في ميولنا في اختيار ألوان الثياب، وأنواع الطعام فضلا عن العلاقات الانسانية كاختيار الأصدقاء، وما الى ذلك مما ينشأ عليه المرء ويتعلق به من قديم. ومهما يكن من أمر التفسير فان ملاحظة صاحب الطوق صحيحة.

وقد قدم ابن حزم من خلال ما روى من أخبار عددا وافرا من

(٣٦) ابن حزم الأندلسي ص ٢٤٥ والمرجع المين بهامشا.

(٣٧) في الحب والحب العذري ص ٦٠ — ٦٢.

الأنماط البشرية والأمراض النفسية، في عبارات وصفية صادقة وموجزة، فهذا رجل منتبذ ناحية، يتكشف — في رأي الخبير — عن عاشق، وليس مريب؛ «لهمت مفطر ظاهر على وجهه فقط دون سائر حركاته». وهذا الشاعر الرمادي (يوسف بن هارون) يرى جارية فيعلق بها قلبه من أول نظرة (يروى ابن حزم خبره رغم رفضه القاطع للحب من أول نظرة) ويجري بينهما الحديث هامساحيا عذبا، وتمنحه اسمها ووعدا بقلائه في نفس المكان والساعة كل جمعة، وتمضي، ثم لا يقع لها على أثر، فتأخذ بجماع قلبه، «وهي خلوة التي يتغزل بها في أشعاره». فهل صادفها الرمادي حقا، أو هو حلم من أحلام اليقظة؟!، وهذا صاحب القطوب الدائم «ولا سيا مع النساء» يكرهه لقلّة حلاوة شمائله، فا ان يحدث اللقاء حتى يتحولن الى الضد، ويبقى صاحبنا على حاله!!، وهذا مقدم بن الأصفر أيام حدثته، يعشق فتى، فيجهر الصلاة في مسجد منطقته، ويسعى الى منطقة أخرى في الليل حتى يأخذه الحرس أكثر من مرة، وحتى يضربه الفتى المعشوق. وهذه امرأة جلييلة، وعلى جلالها وحفظها لكلام الله تستر على العشاق، وتأمل لو استطاعت أن يكتمل اللقاء برعايتها ومالها، «وأشنع ما يكون الرقيب اذا كان ممن امتحن بالعشق قديما، ودهى به، وطالت مدته فيه، ثم عرى عنه بعد احكامه لمعانيه، فكان راغبا في صيانة من رقب عليه، فتبارك الله أي رقبة تأتي منه، وأي بلاء مصبوب يحل على أهل الهوى من جهته»، فهذا المحب المفلس هو أكثر العشاق ضراوة حين يتحول الى حارس للأخلاق.

وهذه بنت زكريا بن يحيى المعروف بابن برطال، كانت متزوجة بيحيى بن محمد، «فعاجلته المنية وهما في أغص عيشهما، وأنضر سرورهما، فبلغ من أسفها عليه أن باتت معه في دثار واحد ليلة مات، وجعلته آخر العهد به وبوصله، ثم لم يفارقها الأسف بعده الى حين موتها». فانظر كيف ربط ابن حزم بين العمر الغض والسعادة النضرة، وبين الحزن الفاجع والموت، ربط النتيجة بالمقدمة، وغير ذلك عشرات، بل مئات من اللفتات الذكية

العابرة، والشخصيات الحية التي تمر بجسارة الحياة والتهاب العاطفة والرغبة في المتعة، مما يمكن أن يصنع في النهاية سلسلة متدرجة من الطباع ومناحي السلوك والتصورات الأخلاقية، تستوفي الأنماط البشرية في أغلب أحوالها، وبخاصة فيما يتعلق بهذه العاطفة: عاطفة الحب.

وفي ختام هذه الرحلة القصيرة مع ابن حزم، يمكننا أن نجمل نظرتنا للحب، بشكل يوضح الفرق بين رأيه، وآراء سابقيه تجاهها: ليس الحب عنده فكرة تأملية ورياضة روحية، وليس صفة يتحلّى بها الظريف بفصد استكمال شخصيته الاجتماعية والاعلان عن كياسته ورهافة ذوقه. الحب عند ابن حزم تجربة شخصية مباشرة، شديدة الخصوصية، تنهض بين طرفين هما الرجل والمرأة، وتستكمل نفسها بتمام لئائها جسديا. ولهذا لا يتجاهل شخص المحبوب بدعوى أنه لا اختيار له ولا ارادة في كونه قد صار محبوبا، فالحب معاناة شخصين ولا يصح اطلاق الوصف اذا كان من طرف واحد، ومن ثم فانه ليس حقيقة ذهنية تتحقق بتوجه ارادة المحب واخلاصه الفكر منقطعا عن تجاوب المحبوب أو عدمه، ان المعاناة تعنى أن حقيقة الحب «توجد»، ولأنها توجد فانها «تتغير»، و«تتحول» فيصير الحب فتورا، وأحيانا كراهية!! ولأن الحب توجه انساني وليس حقيقة مطلقة فانه يتأثر بظروف المحب، وظروف المحبوب، وما يكتنفهما من مؤثرات الزمان والمكان. ومع الاقرار بذاتية التجربة في الحب، فان هذه التجربة تصير شيئا جديدا يتجاوز حاصل جمع مفرداتها: (المحب والمحبوب والعاطفة الناشئة بينهما) فتكتسب قدرا من الاستقلال حتى عن أطرافها الثلاثة، بمعنى، أنها قد تسوق — بقوة منطقها الخاص، أو لنقل: قانونها الخاص — قد تسوق الرجل والمرأة الى مالم يكونا يقصدان اليه قصدا متعمدا. وليست الصلة الجنسية شيئا منحطا أو دنيئا، انها تعبير عن شعور، ولهذا تترك أثرا روحيا في الانسان مع أنها تعبير جسدي في الظاهر، وهذا يعني أن التوافق تام بين الروح والجسد، وأن رغبة أحدهما تستكمل بتحقيق رغبة الآخر.

٥

الحب : مِّنَ الْبَدَايَةِ  
إِلَى الْنَهَايَةِ



## القول في المشاكلة:

ان محاولة اكتشاف نظرية للحب عند العرب ستقودنا الى نقطة لا محيص عنها، وهي ما يمكن أن يعتبر سببا بعيدا أو عميقا للحب، فليس الحب علاقة سلوكية عملية مؤقتة، أو موجهة يلعب العمد فيها دورا أساسيا. ان جانبها لا يمكن تعليله بسهولة يؤدي الى نتائج مؤثرة، وهو صعب التعليل لأنه صعب الانضباط، ليس من المستطاع رصده أو مراقبته. فلماذا اختار هذا الرجل هذه المرأة بالذات؟ أو: لماذا استجابت عواطف هذه المرأة له دون غيره ممن يفضلونه جاها أو جمالا أو ثروة أو علما أو شبابا؟ والبحث عن جواب لهذا التساؤل، وتحديد هذا الجواب يعني تحديد نقطة الانطلاق في التصور العربي الاسلامي لعاطفة الحب، وفرق كبير بين من يعتقد أن الحب قدر يستعصى على الفهم، ومن يؤمن بأنه تجاوب روحي بين أشباه، ومن يرى أنه ثمرة مباشرة للاعجاب بالجمال، أو الجسد بشكل خاص. وقد يؤمن المحب، كما يؤمن الباحث في الحب، بأن السبب مائل في كل ذلك وليس في بعضه، وهذا مما يضيف صعوبة في اكتشاف «مركز التأثير» في هذه الأسباب المتداخلة، وبخاصة أن القدماء لجئوا الى بعض الاقتباسات والتصورات التي لا تعين على القول بنضوج فكرتهم عن سبب الحب. وفي أكثر من مكان يتتابع الاستشهاد بقول الرسول عليه السلام: (الأرواح جنود مجنودة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف) وما روى عن أبوقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يحبه، فاغمم لذلك وقال: ما أحبني الا وقد وافقته في بعض أخلاقه!! وليس حديث الرسول — حين نتأمل دلالاته الدقيقة — مما تدل عليه عبارة أبوقراط، ولا يستدعيها، كما أن عبارة أبوقراط ليست صحيحة من الوجهة العلمية.

إن الحديث الشريف يحدد التعارف والتناكر، وصيغ التفاعل كالتخاطب والتشارك والتقاتل، تدل بتركيبها على تعدد الأطراف القائمة

بالفعل، ولا يتصور وجود مخاطب أو تشارك أو تقاتل في حال انفراد الشخص، والخلاصة أن الروح تعرف ذاتها في روح أو أرواح أخرى تشاركها صفاتها فتكون الألفة، فإذا أحست بالغرابة والغربة كان الانكار ومن ثم الاختلاف. وتدل صياغة الفعل (تعارف - تناكر) على تبادل مشاعر التوافق أو عدمه من الطرفين أو الأطراف، وليس من طرف واحد. والأمرفي حالة أبوقراط يختلف كثيرا، واعجاب رجل من أهل النقص برجل من أهل الكمال لا يعني أن الأخير يوافق الأول في بعض صفاته. وبالمناطق المرتب الذي اعتمد عليه الحديث النبوي، كان يمكن تصور ذلك فيما لو بادله أبوقراط اعجابا باعجاب، حينئذ يكون الائتلاف الذي يحتاج الى تفسير يشع على الطرفين معا، أما اعجاب رجل بآخر فان هذا لا يعني التوافق في الصفات حتما، فقد يعجب الجبان بشجاعة الشجاع ولكن لا طاقة له على أن يكون مثله، وكما يعجب المندفع الحاد الأعصاب بحلم الحليم ولكنه لا يملك أن يكون مثله وان عانى في رياضة نفسه، وهذا يعني في النهاية أن الاعجاب كما يمكن أن يكون صادرا عن تشابه إيجابي فانه يمكن أن يكون مبغته النقص والاحساس بقيمة هذه الصفة الناقصة، ولم يكن للحكيم اليوناني أن يغتم خوفا على نفسه أن يلحقها النقص، فلا نشك في أن آلافا من عامة اليونانيين قد أحبوه لحكمته وطبه، دون أن يشاركونهم في ألوان نقصهم. وسنرى أن القول بالتعارف والتناكر هو أساس نظرية الحب عند العرب. ولكن: لماذا يتم هذا التعارف أو لا يتم؟

وقد رأينا من قبل كيف فتح صاحب الزهرة كل الأبواب، ولم يغلق منها شيئا، وترك باب الحوار على مصراعيه حول ما أثار من قضايا. وبالنسبة لأسباب الحب فقد أشار الى ما دعونه التعليل الميتافيزيقي حين استعار أسطورة اغريقية عن المخلوق المدور الشكل (إيروس Eros)، كما أشار الى تأثير النجوم، وتأثير الغدد ونشاط الخلية أمام مثير معين. وكل هذه التعليلات مقتبسة عن فلاسفة وأطباء يونان، على أن ابن داود اهتم



بالتعليل الأول فأتبعه بأبيات من الشعر الجاهلي والأموي، وبالحدِيث النبوي السابق، مما يعني أن المعنى المجرد للأسطورة له ركائز سابقة وأساسية في الوجدان العربي، ثم في العقيدة الإسلامية، كانت معروفة قبل عصر الترجمة عن اليونان، ثم زاد الأمر تفصيلا مع ترادف الدراسات، ونفوذ الملاحظة والتجربة بالنسبة للواقع المشاهد في حالات الحب. ان الحدِيث الشريف يحدد «الأرواح»، وكذلك فعل الشاعر في قوله:

تعلق روعي روحها قبل خلقنا      ومن بعد ما كنا نطافا وفي المهد  
فهل يعني هذا استبعاد «الصورة» تماما في قضية الحب؟ ان ذكر سبب لا يدل على أنه السبب الوحيد، بل قد يكون السبب الجوهري، أو السبب الأعظم غورا، ولكنه يحتاج الى مسالك تقود اليه قد تكون «الصورة» من بينها، أو هي بدايتها. ومهما يكن من أمر فقد أطلق ابن داود كافة الاحتمالات الغيبية والواقعية والمحتمة، وترك النتيجة معلقة، وقد أخضعت كل هذه الاحتمالات لمناقشة مستمرة بدأها ابن حزم، وجدير بنا أن نذكر أن نقطة الجذب القوية كانت ماثلة في اسطورة الايروس، التي تمخض الحوار حولها عن مصطلح جديد هو «المشاكلة»، أما بقية التعليلات فانها لم تحظ بمثل تلك العناية، وابن حزم يناقش هذا القول تحت عنوان: «الكلام في ماهية الحب»، وليس: سبب الحب أو علته، ولهذا سيلتوي بدلالة ما رده ابن داود. يقول ابن حزم:

«وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أذهب اليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها.

وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال، والشكل دأبا يستدعي شكله، والمثل الى مثله ساكن،

وللمجانسة عمل محسوس، وتأثير مشاهد، والتنافر في الأضداد، والموافقة في الأنداد، والنزاع (١) فيما تشابه موجود فيما بيننا، فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافي الخفيف، وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل، وسنخها المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار. كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الانسان فيسكن اليها، والله عز وجل يقول: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها) فجعل علة السكون أنها منه (٢)».

والحق أن مافرضه ابن حزم من اقتباس ابن داود عن بعض المتفلسفين، عاد فأخذ به وأقام عليه فكرته، كل ما هنالك أنه فسر كلام ابن داود تفسيراً مادياً مباشراً فسماه «الأكر المقسومة»، ولم يتكلم ابن داود عن أكر مقسومة، بل تحدث عن الروح المدورة الشكل، على هيئة الكرة (٣)، والتشبيه المادي للتقريب فحسب؛ فلم يكن الظاهرية ممن قال بالتصور المادي للروح أو النفس (٤)، وتجريد الأسطورة ينتهي الى القول بتكامل

(١) هكذا جاءت في النسخة التي بين أيدينا ، ونرجح أنها تحريف عن «النزوع» ليستقيم المعنى والسياق، وإذا اعتبر تشابه بمعنى «غمض» صح المعنى على ما هو عليه أيضاً.

(٢) طوق الحمامة ص ٢١.

(٣) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٥.

(٤) نالت «النفس» الانسانية، اهتماماً متصلاً لدى مفكري الاسلام من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، وقد استعملت مرادفه للروح، وتعني: مبدأ الحياة في الكائن الحي، ومبدأ الادراك والفكر وتعقل الأشياء. وربما فسرَت النفس تفسيراً مادياً عند بعض المتكلمين الأوائل، بتأثير الفلسفة الرواقية، ورأي الذريين من مفكري اليونان، فالنفس عندهم محددة بالجسم الذي توجد معه وفيه، وهناك تصور مادي معتدل هو الأكثر انتشاراً في الفكر الاسلامي، يرى أن النفس جسم نوراني سماوي لطيف الجواهر، على طبيعة ضوء الشمس، تنفذ في الجسد نفاذ ماء الورد في جسم الورد. وهناك من رأى أن

الأنوثة والذكورة وحاجة كل منها الى الآخر ليشعر بهذا الاكتمال، وهو ماأخذ به ابن حزم، وبه فسر الآية الكريمة، ولكن ابن داود أسرف على نفسه وتوغل في التفصيل حين ظن أن دلالة الأسطورة خاصة لكل فرد وليست عامة في تفسير التجاذب الغريزي بين الذكر والأنثى، فصياغته للعبارة تدل على اعتقاده بأن كل رجل هو النصف المكمل للمرأة التي أحب على الخصوص. ومع هذا فقد تجاوز ابن داود اسطورة الروح المدورة الشكل التي التوى بدلالاتها العامة الى المستوى الخاص برجل وامرأة محددتين، وراح يردد أقوالا لها طابع الشمول (٥)؛ وهي ذاتها الأقوال التي ردها ابن حزم من بعده، فابن داود هو أول من استشهد في هذا المقام — مقام الحب والعشق — بمحدث (الأرواح جنود مجندة...) وعلل به التآلف والتنافر، هذا فضلا عن أنه أشار في مكان آخر الى أن بداية العلاقة بين

---

النفس هي الدم الخالص من الكدر والعفونات . ويقترب التصور اللامادي (أو الروحي) للنفس عند الأطباء الذين قالوا بأنها تأليف ونسبة بين العناصر التي يتרכب منها العالم . أما الاتجاه الروحي الصريح فقد قال بأن النفس جوهر روحاني خالص ، منفصل من البدن وامتياز عنه في وجوده . وصحاب هذا القول هم المقرون بسبق وجود النفس على البدن ، ونقائها بعد فناءه . ومن بين من قال بهذا الرأي ابن حزم ، وهناك استدلالات اسلامية كثيرة لهذا الرأي ، وان تكن الفلسفة الأفلاطونية قد دعت اليه أيضا . والجانب المقبول من أسطورة الايروس ماتدل عليه من وجود سابق للروح على الوجود الدنيوي ، ومن أن هذا الجوهر الروحي هو مناط الادراك ، ومن ثم التعارف والتناكر . وهناك اختلاف آخر بين قول ابن داود وقول ابن حزم ، فمع قولها معا بأن الروح أو النفس مخلوقة محدثة ، فان عبارة ابن داود التي يردها عن أسطورة الايروس قد تعني أنها مخلوقة قبل الجسد الذي حلت فيه ، في حين تجنب ابن حزم اشارة هذه القضية ، وتكلم عن النفس من حيث الماهية (أصل عنصرها الرفيع) . وسرى أن ابن القيم سيتخذ موقفاً مختلفاً من القولين .

(٥) وقد نص الديلمي على القولين ، فنسب الى أفلاطون قوله : ان الله تعالى خلق الأرواح (وليس كل روح) كهيئة الكرة، ثم قسمها بين الخلائق كلها،

المتحابين انما تتم «بالمشاكلة الطبيعية(٦)»، والمشاكلة تعني الموافقة(٧)، فدلالتها نفسية أكثر منها عضوية تدل على التشابه أو المثل، والموافقة بمعنى المشاكلة تكون في الطريقة والناحية والمذهب والحليقة.

وجدير بالذكر أن قضية أصل الحب أو تعليله قد تنفست في الدراسات التالية لابن حزم من خلال القول بالمشاكلة، وأهملت تماماً حكاية الروح المدورة الشكل، أو الأكر المقسومة على حد تعبير ابن حزم، لوضوح تكوينها الأسطوري ومخالفتها للعقيدة الإسلامية في الروح وخلق الانسان، حين تعرف الأسطورة بسياقها التام أو تفسر بشكل حرفي لا يكتفي بالمعزى المجرد. وقد رفض ابن حزم فكرة ابن داود عن الروح المدورة، وأخذ عنه القول بالمشاكلة الطبيعية، بل ردد نفس المصطلح، دون أن يشير الى أنه مسبق اليه. يقول في مجال رفضه لافتراض طرحه ونقضه وهو أن يكون حسن الصورة سببا للحب: «ومن الدليل على هذا أيضا أنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة، واتفاق الصفات الطبيعية، لابد من هذا وان قل، وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة(٨)». ويضع ابن حزم هنا تحفظا طريفا، سيتحول الى اشكال فلسفي فقهي نجد أكثر من اجتهد في الرد عليه. أما التحفظ فهو ما يشاهد من اعجاب عام بالجمال، فالمرأة الجميلة محبوبة غالبا، والمرأة القبيحة ليست تساويها حظا، فتفسير المحبة بالاتصال

---

وأسكن منها في بدن من شاء من خلقه، قال الديلمي: فعلى هذا يجب أن تكون المحبة انما هي تجاذب بعضها الى بعض. ثم ينسب الى بعضهم القول الآخر، وهو أن الله تعالى خلق روح المتحابين روحاً واحداً فشقها نصفين وأسكنها بدنين، فإذا اشق الشخصان حن الشق الى الشق.

انظر: كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص ٤١.

(٦) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ٦٥.

(٧) لسان العرب مادة «شكل».

(٨) طوق الحمامة ص ٢٣.

بين النفوس المتشاكلة أو المتوافقة، وإهمال الجمال الحسي، أي جمال الجسم، قد يصطدم بالمشاهد، وهنا يسارع ابن حزم بتقديم تفسير يرجع الى النفس أيضاً:

«وأما العلة التي توقع الحب أبداً في أكثر الأمر على الصورة الحسنة، فالظاهر أن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن، وتميل الى التصاوير المتقنة، فهي اذا رأت بعضها تثبت فيه، فان ميزت وراءها شيئاً من أشكائها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية، وان لم تميز وراءها شيئاً من أشكائها لم يتجاوز حبها الصورة، وذلك هو الشهوة، وان للصورة لتوصيلاً عجيباً بين أجزاء النفس النائية (٩)».

هذا هو التحفظ، وبالتفرقة بين الحب والشهوة يبقى مبدأ المشاكلة الطبيعية صحيحاً، وهنا تصبح الصورة — أو الشكل — مجرد موصل بين أجزاء النفوس، وتنتهي طاقتها أو قدرتها عند حد التوصيل، وعقب ذلك إما أن تكتشف النفس أن وراء الجمال ما يشاكلها فتعلق به، وإما أن تكتشف ما يخالفها فتصرف عنه، فإن أبت إلا التعلق به رغم هذه المخالفة، فإن الاشتاء الجسدي دافعها وغايتها، وليس الحب بمعناه الرفيع.

أما الاشكال الذي ترتب على ذلك، أو تحور عنه، فانه يعتمد على المشاهدة أيضاً، وهواننا كثيراً ما نجد محباً غير محبوب، يحبها ولا تحبه، أو تحبه ولا يحبها، أو يحبها أكثر مما تحبه، أو العكس أيضاً، والمفترض أن المشاكلة توافق بين طرفين، فكيف يمكن تفسير ذلك بما لا ينقض أصل مبدأ التجاذب والتوافق المشترك على قدر من المساواة؟

يطرح ابن حزم التساؤل ويحجب عنه:

«فإن قال قائل: لو كان هذا كذلك لكانت المحبة بينهما مستوية، إذ الجزءان مشتركان في الاتصال وحظهما واحد. فالجواب عن ذلك أن نقول:

---

(٩) السابق ص ٢٤ وانظر التعليق في هامش الصفحة.

هذه لعمرى معارضة صحيحة، ولكن نفس الذي لا يجب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية، فلم تحسّ بالجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة. ونفس المحب متخلصة عالمه بمكان ما كان يشركها في المجاورة، طالبة له، قاصدة اليه، باحثة عنه، مشتتة لملاقاته، جاذبة له لو أمكنها، كالمنطيس والحديد ... وكالنار في الحجر، لا تبرز على قوة النار في الاتصال والاستدعاء لأجزائها حيث كانت الآ بعد القدح، ومجاورة الجرمين بضغطها واصطكاكهما، والآ فهي كامنة في حجرها لا تبدو ولا تظهر(١٠)».

ومع طرافة المثل الذي ضربه ابن حزم، وصحة القول من حيث المبدأ أن بعض النفوس تكون مشغولة ببعض الأعراض، فيقوم سائر زائف بينها وبين جوهرها الأصيل، ومن ثم لا تكتشف مسارها الصحيح الآ بعد مجاهدة — ان استطاعت — فان ابن حزم اعتبر المحب دائماً هو الذي عرف مشاكله الطبيعي، وحل الخطأ على الآخر أي المحبوب، ولم يخطر له أنه من الجائز أن تكون الطبائع الأرضية قد داخلت المحب أصلاً، ولهذا لم يتوافق معه محبوبه!! ولعل مصدر هذا التصور أن مراتب الحب ترتبط أساساً بالمحب وليس بالمحبوب، وحينئذ فان صفاء موقفه مفترض أصلاً، والآ ما استحق أن يوصف بصفة المحب.

وتصل قضية «المشاكلة» الى ابن الجوزي — صاحب ذم الهوى — فتدخل بتوسع فيما يروي من حوار حول أسباب العشق، واذ يغيب رأي المؤلف فان توارد الروايات على المعنى، تحت عنوان: «ذكر كلام الاسلاميين في ذلك»، أي في ماهية العشق وحقيقته، يرينا كيف صار القول بالمشاكلة وجهاً اسلامياً مقبولا لفكرة الروح المقسومة في جسدين، وهو قول تؤيده الدراسات السيكولوجية الى حد بعيد. وقد ألقى المأمون

سؤالا على جلسائه عن ماهية العشق. فقال يحيى بن أكثم: هو سوانح تسنح  
للمرء، فيهم بها قلبه، وتوثرها نفسه. ولم يوافق ثمامة (١١) على هذا  
التعريف الغامض فقال: يا يحيى أنت في مسائل الفقه أبصر منك بهذا،  
ونحن بهذا أهدق منك.

قال المأمون: فهات ما عندك.

فقال ثمامة: يا أمير المؤمنين، اذا امتزجت جواهر النفوس بوصل المشاكلة  
نتجت لمح نور ساطع تستضيء به بواصر العقل، ويتصور من ذلك اللحم نور  
خاص بالنفس متصل بجواهرها يسمى عشقا.  
فقال له المأمون: هذا وأبيك الجواب (١٢).

بل تظهر «المشاكلة» في حوار سابق، طرفاه الرشيد والأصمعي، اذ قال  
الخليفة: فكرت في العشق مم هو، فلم أقف عليه، فصنفه لي حتى أخاله  
جسما مجسما.

فقال الأصمعي: اذا تقادحت الأخلاق المتشاكلة، وتمازجت الأرواح  
المتشابهة، ألهبت لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتز لاشراقه طباع  
الحياة، ويتصور من ذلك النور خلق خاص بالنفس متصل بجوهريتها يسمى  
العشق (١٣).

وتختلط الأوراق في يد ابن الجوزي على نحو فريد، يذكرنا بتلك  
التعليقات المتداخلة التي لجأ إليها ابن داود من قبل، بل تمزج أسطورة  
الروح المقسومة بقول ابن حزم بالاتصال والانفصال بين النفوس، ولا ينسى

---

(١١) ثمامة بن أشرس النخيري، من كبار المعتزلة، كان له اتصال بالرشيد والمأمون،  
وكان ذا نوادر وملح، ومن تلاميذه الجاحظ. الاعلام ١٠٠/٢.

(١٢) ذم الهوى ص ٢٩١ وهناك رواية أخرى لنفس الموقف رواها ابن الجوزي  
ايضا عن جعفر السراج.

(١٣) السابق ص ٢٩١، ٢٩٢ وقد اجاب ذو الرياستين اجابة قريية من ذلك عن  
معنى الود انظر: ذم الهوى ص ٢٩٨.

أن ينسب القول لبعض الحكماء — على الإطلاق — ولعله قرأ اعتراض ابن حزم على صاحب الزهرة فتهرب من المواجهة، وجمع بين القولين، وترك لنا الخيار يقول:

«وقد ذكر بعض الحكماء أنه لا يقع العشق إلا لمجانس، وأنه يضعف ويقوى على قدر التشاكل، واستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف). قال: وقد كانت الأرواح موجودة قبل الأجسام، فالجنس الى الجنس، فلما افترقت في الأجساد بقى في كل نفس حب ماكان مقارباً لها، فاذا شاهدت النفس من نفس نوع موافقة مالت اليها، ظانة أنها هي التي كانت قرينتها، فان كان التشاكل في المعاني كانت صداقة ومودة، وان كان في معنى يتعلق بالصورة كان عتقا، وانما يوجد الملل والاعراض في بعض الناس لأن التجربة أبانت ارتفاع المجانسة والمناسبة... (١٤)».

فهذا القول المنسوب الى بعض الحكماء يعيد ماسبق نسبته الى ابن حزم، حتى التفرقة بين المحبة والشهوة — وان يكن قد وضع العشق مكانها — اعتمادا على التفرقة بين النفس والجسد، أو الصورة والمادة، وكذلك محاولة الاجابة على: لماذا لا يتساوى المحب والمحوب في درجة المحبة، أو يجب من لا يحبه أصلا؟ ويكاد ابن الجوزي أن يلمس الجواب مرة أخرى بطريقة مختلفة لعلها أقرب الى واقع التجربة المشاهدة، والاعتراف بأثر الالف، واكتشاف التوافق — أو المشكلة — أو عدمه من خلال المعاشة والتجريب عن كثب؛ فقد يتعرض الانسان لأسباب العشق فيعشق، فانه قد يرى الشخص فلا توجب رؤيته محبته فيديم النظر والمخالطة، فيقع فيما لم يكن في حسابه، كما قال الشاعر:

تولع بالعشق حتى عشق      فلما استقل به لم يطق  
رأى لجة ظنها موجة      فلما تمكن منها غرق

(١٤) السابق ص ٢٩٧



وفي الناس من توجب له الرؤية نوع محبة، فيعرض عن المحبوب فيزول ذلك، فان داوم النظر نمت، كالجنة اذا زرعت، فانها ان أهملت ييبست، وان سقيت نمت (١٥). فهنا اشارة واضحة الى مفعول الالف والعادة وتكرار المشاهدة وتسلسل الفكرة الواحدة واحتضان الشعور الواحد دون اختباره، ولعل هذا يفسر لماذا كانت قصص العش كثيرة بين أبناء العمومة في الزمن القديم، ولماذا تأخذ تجربة حب «بنت الجيران» مكانا واضحا في موقع «الحب الأول» لكثيرين في هذا العصر.

ويكتب ابن القيم بابا سخيا أكثر تركيزا وتفصيلا «في دواعي المحبة ومتعلقاتها» فيورد كافة الأقوال السابقة، ويناقشها، ويرفضها، ويضع البديل الذي يرتضيه العقل والشرع. في البداية يفرق ابن القيم بين داع يقوم بالمحب، وداع يقوم بالمحبوب، وداعي الحب قد يراد به الشعور الذي تتبعه الارادة والميل، أما الداعي القائم بالمحبوب فقد يراد به السبب الذي لأجله وجدت المحبة وتعلقت به، فإيخص المحبوب هو وصفه وجماله، وما يخص المحب هو شعوره بهذا الجمال، ومن ثم تتأكد العلاقة والملازمة بين المحب والمحبوب. «فتى كان المحبوب في غاية الجمال، وشعور المحب بجماله أتم شعور، والمناسبة اسي بين الروحين قوية، فذلك الحب اللازم الدائم، وقد يكون الجمال في نفسه ناقصا، لكن هو في عين المحب كامل، فتكون قوة محبته بحسب ذلك الجمال عنده. (١٦)» ويستشهد ابن القيم بحديث نبوي: «اذا أراد أحدكم خطبة امرأة فليتنظر الى ما يدعو الى نكاحها فانه أخرى أن يؤدم بينهما»، والمفارقة الجديرة بالتأمل أنه يرى أن الحديث قد دعا الخاطب الى مشاهدة حسن وجمال المخطوبة، أي شكلها المادي، وجعل الارتياح الى هذا الشكل سبيلا الى المحبة، والمفارقة أنه يربط الارتياح الى الشكل بالتوافق الروحي؛ «فان التناسب الذي بين الأرواح من أقوى أسباب المحبة».

(١٥) السابق ص ٣٠٢

(١٦) روضة المحبين وفضة المشتاقين ص ٦٦

وتظهر «المشاكلة» حين يعرض لدرجة المحبة ومناسبتها ، فالتناسب الأصلي هو اتفاق أخلاق وتشاكل أرواح وشوق كل نفس الى مشاكلها «فان شبه الشيء ينجذب اليه بالطبع، فتكون الروحان متشاكلتين في أصل الخلقة، فتنجذب كل منها الى الأخرى بالطبع»، وقد يكون التناسب عارضا — وليس أصليا — بسبب المجاورة أو الاشتراك في أمر من الأمور فاذا كانت المحبة بسبب المشاكلة — أي أصلية — ثبتت وتمكنت ولم يزها الآ ماع أقوى من السبب، واذا كانت محبة لغرض — أي عرضية، فانه تزول مع انقضائه.

ويصل ابن القيم بالمشاكلة الى الذروة، حين يجعل من ذات المحب والمحبوب شيئا واحدا هو المحب نفسه، أما الحب — بهذا التصور «فحقيقته أنه مرآة يبصر فيها المحب طباعه ورقته في صورة محبوبه، ففي الحقيقة لم يحب الآ نفسه وطباعه ومشاكله (١٧)» فهذا هو الحب الصادر عن مناسبة أصلية، أي موافقة في أصل الخلقة، أما الحب الصادر عن مناسبة عارضة كالمجاورة أو الاشتراك في أمر من الأمور فانه محكوم بظروفه الطارئة، ولا يرقى الى هذه الدرجة من توحيد الشعور واذا يذكر الاشكال الذي أوردناه سابقا عن عدم اطراد التناسب والتوافق بين المحب والمحبوب، يورد جواب ابن حزم أن العشق اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة (١٨)، ثم يورد ماسبق اليه ابن داود عن الأرواح المقسومة، ويوافق ابن حزم، ويرفض مناقله ابن داود، الذي لم يصرح باسمه. يقول:

«وهذا الجواب مبني على الأصل الفاسد الذي أصله هؤلاء أن الأرواح موجودة قبل الأجساد، وأنها كانت متعارفة متجاورة هناك، تتلاقى وتتعارف. وهذا خطأ. بل الصحيح الذي دل عليه الشرع والعقل أن الأرواح مخلوقة مع الأجساد، وأن الملك الموكل بنفخ الروح في الجسد ينفخ

(١٧) السابق ص ٦٧ — ٧٠

(١٨) السابق ص ٧٤

فيه الروح اذا مضى على النطفة أربعة أشهر ودخلت في الخامس، وذلك أول حدوث الروح فيه. ومن قال إنها مخلوقة قبل ذلك فقد غلط، وأقبح منه قول من قال: انها قديمة، أو توقف في ذلك (١٩)). ومن هذا نعلم أن ابن القيم حين يعمل المناسبة الأصلية بأنها تكون بين الروحين المتشاكلتين في أصل الخلقة، فانه يشير الى ما فطرت عليه الروح كما خلقها الله، دون أن تتضمن الاشارة الى «أصل الخلفة» أي دلالة زمنية، تعني الوجود السابق للأجسام.

وفي ختام هذه الفقرة نذكر أن القول بالمشكلة سببا بعيدا أو قريبا للحب يبقى اجتهدا عربيا أصيلا صائبا، له ما يؤيده من آيات القرآن الكريم وحديث الرسول، وله ما يصوبه من النظريات النفسية والمشاهدات الواقعية. وإن احتاج الى مزيد من التوضيح والتفصيل، فقد تكون الموافقة عن تشابه في الطباع أو الشكل، وقد تكون عن تضاد في بعض الطباع أو اللون أو الشكل، وهذا أمر لا يمكن حسابه بدقة، لأنه لا ينفرد بإيجاد الأثر الجذاب الذي يحدثه الحب في المحبوب أو العكس. ان هناك سلسلة من الدوافع والعوامل المركبة، تتبادل الحركة بين المحب والمحبوب، فيتداخل الصوت والصدى، ويمتزج الواقع بالمتخيل، لتتولد هذه العاطفة، عاطفة الحب، التي يصفها الأصمعي في اقتباس سابق بأنها مثل لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتز لاشراقه طباع الحياة. فتأمل معي الجمع العجيب بين استضاءة العقل واشراقه طباع الحياة!! وتوقف بصفة خاصة عند «طباع» الحياة، وكيف زاد عقل الحياة نورا بالحب، وكيف أشرقت طباع الحياة بالحب، أي استكملت معناها، واستوفت طبيعتها، فأعطت أبهى مافيا وأشدّه فتنة وانسجاما مع فطرتها.

## مصطلحات الحب:

اهتمت الدراسات العربية بالكلمات ذات الطابع الوصفي، التي تدل على حالة أو درجة من حالات الحب ودرجاته، وراح بعض تلك الدراسات يتقصى الدلالة المعجمية، ويحاول جاهدا أن يربط بينها وبين الدلالة الاصطلاحية التي اكتسبتها الكلمة من دورانها مع قرائن ملازمة واستعمالها استعمالا خاصا. وهذا سلوك لغوي مشروع دون أن نقول بحتمية التلازم بين المعنى العام والجذر الأساسي للكلمة، فلا شك أن الدلالات المعجمية لكلمة ما، هي ذاتها تاريخ هذه الكلمة، وكشف عن أطوارها وتقلباتها، وليس بمستبعد أن نلمح في هذه الأطوار والتقلبات معاني مشتركة أو متأثرة، بل إن هذا كثيرا ما يحدث، كما أنه ليس بعجيب مطلقا أن تتعدد هذه الكلمات الاصطلاحية عن حالات الحب ودرجاته مادامنا ازاء عاطفة خاصة، ذاتية الطابع، من الصعب تحديد ملامحها واخضاعها للتحليل القطعي. ولكن المثير للفكر حقا هو أن بعض من اهتم بدراسة هذا الجانب لم يكتف برصد نقطة البداية ونقطة النهاية المحتملتين في علاقة عاطفية بين متحابين، أو عاشقين، ولكنه راح يتصور هذه العلاقة في اطار من التصاعد المستمر وفق نظام وترتيب، وكأنها عاطفة محكومة بالارادة، وتنمو بناء على تصور سابق أو قوانين ملزمة. قد نوافق على أن أول الحب النظر أو السماع، أو السماع والنظر، ولكن من يضمن كيف تصير الأمور أو تسير بعد هذه البداية التي لا تخلو من شك أيضا؟ وسنكتشف بعد ذلك أن «سلم التصاعد العاطفي» — ان صحت التسمية — غير متفق عليه، وهذا يؤكد خصوصية التجربة وتمردا على أي اطار مفرغ يعد لها سلفا لكي تتشكل فيه بالحتم والضرورة، هذا فضلا عن أن المعنى المعجمي للكلمة — وهو ضوء لا يمكن تجاهله — لا يعين على ترتيب هذه الأطوار ترتيبا تصاعديا، وكل ما يمكن أن يوحى به وجود بعض التمايز أو الاختلاف في

المستوى الأخلاقي الذي قامت عليه علاقة الحب والمحجوب، وتقريب درجة الاهتمام أو الاندماج في التجربة، دون أن يعني ذلك أنه قد اجتاز المراحل الدنيا على الترتيب المفترض أو المفروض.

وأول من تعرض لمصطلحات الحب ورسم ترتيبها لسلم التصاعد العاطفي هو محمد بن داود، وسنعرض الآن عبارته بنصها، ولكننا ننبه الى جملة الاعتراضية التي يصف بها بعض المصطلحات ومنحها درجتها من هذا السلم بموجب هذا الوصف، كما ننبه الى ما في تصويره من تأثير لا يخفى بمراتب التصرف، وكيف يقطع السالك الطريق مبتدئا بالسمع والنظر، ومنتهيا بالفناء في ذات المحجوب جل جلاله.

يقول ابن داود :

فأول ما يتولد عن النظر والسمع الاستحسان، ثم يقوى فيصير مودة، ثم تقوى المودة فتصير محبة، ثم تقوى المحبة فتصير خلة، والخلة بين الآدميين أن تكون محبة أحدهما قد تمكنت من صاحبه حتى أسقطت السرائر بينه وبينه فصار متخللا لسرائره ومطلعا على ضمائره، ويقال ان الخلة بين الآدميين مأخوذة من تخلل المودة بين اللحم والعظم، واختلاطها بالمش والدم. ثم تقوى الخلة فتوجب الهوى، والهوى اسم لانحطاط المحب في محاب المحجوب، وفي التوصل اليه بغير تمالك ولا ترتيب. ثم تقوى الحال فيصير عشقا، والعاشق يمنعه من سرعة الانحطاط في هوى معشوقه اشفاقه عليه وضنه به، حتى أن ابقاءه عليه ليدعوه الى مخالفته وترك الاقبال عليه، فمن الناس من يتوهم هذه العلة أن الهوى أتم من العشق، وليس الأمر كذلك. ثم يزداد العشق فيصير تسييا، وهو أن تصير حال المعشوق مستوفية للعاشق، فلا يكون فيه معها فضل لغيرها، ولا يزيد بقياسه شيئا الا وجدته متكاملا فيها (٢٠).

هكذا رتب ابن داود سلم التصاعد العاطفي في سبع درجات، ليس

منها النظر أو السماع، إذ هما سبب وليسا نتيجة، أما الدرجات السبع فتتوالى على النحو الآتي :

الاستحسان — المودة — المحبة — الخلة — الهوى — العشق — التتيم .  
ويمضي ابن الجوزي في هذه الدرجات السبع على ترتيبها، غير أنه يضيف في أعلى السلم درجة ثامنة، إذ «يزيد التتيم فيصير ولها، والوله الخروج عن حد الترتيب، والتعطل عن أحوال التميز (٢١)» غير أنه في الموضع نفسه، وبعد أن يلقي برأيه، يذكر قولاً لبعض العلماء يتدرج فيه من الميل إلى المحبوب، فالمودة، ثم الخلة، ثم الصبابة، ثم العشق، وهو أعلى ضروب المحبة، وبذلك اختصرت مراتب العشق إلى خمس درجات تبدأ بالميل وتنتهي بالعشق، وأخذت الصبابة درجة لم يسبق التنويه بها، ومعناها: رقة الشوق يولدها الألفة ويبعثها الاشفاق ويبهجها الذكر، ولهذا اعتبرت أرهاصاً بأعلى المراتب، وهي العشق.

ويعالج أحمد بن سليمان الكسائي قضية المصطلحات تحت عنوان: «تفاوت درجات الحب (٢٢)»، وعلى الرغم من أن العنوان لا يحمل معنى حتمية الترتيب، فإن أوصافه الملحقة بالمصطلح تعني ذلك بوضوح، وأول درجات الحب عنده المقة: وهي ابتداء الملاحظة والممازحة، ولهذا قال بعض الحكماء: إياك وغمزة المزاح فإن فيها الموت المتاح، وأنشدوا:

مازحته فاصطادني      والحب أوله المزاح  
واخجلتنا من نومة      قد كاد يفضحنا الصباح  
أما المودة فهي أعلى درجة من الأول لأنها ميل الطبع بالبعضية، وأما علو المحبة على الخلة فلأن المحبة تكون من غير مكافأة، والخلة لا تكون إلا مجازاة. وينقل عن الشيخ الإمام الدامغاني أنه فرق بين الخلة والمحبة من أوجه، منها أن الخلة حال من هو بعد في الطريق يطلب خليله، والمحبة

(٢١) ذم الهوى ص ٢٩٣.

(٢٢) روضة العاشق ونزهة الواثق «مخطوط» من ورقة رقم ١٠ إلى رقم ١٨.

حال من قد وصل الى محبوبه. ثم يأتي الشوق وهو ارادة رؤية الحبيب على قلة الصبر، ولهذا قيل: الشوق يقع على الرؤية، والمحبة تقع على الذات. أما العشق فهو مجاوزة الحد في المحبة، ولا يجوز أن يطلق ذلك الآ على المخلوق لاغير، دون القديم اذ يستحيل أن يوصف القديم بأنه يجاوز الحد. أما الهوى فانه يجمع هذه الأشياء كلها، فهي له كالأنواع للجنس، وانما سمي بذلك لطلب العلو والشرف، لأن الهوى من أعلى الدرجات وأسمى المنازل.

وبصرف النظر عن موقف الكسائي من «الترتيب» وهل يدل كلامه عليه، أو أنه يصف حالات تعبر عن مواقف منفصلة، وليست متدرجة بالضرورة، فان عباراته جديرة بالتأمل، فهو أول من جعل المزاج بداية للحب، وهو تصور بشري طبيعي ومشاهد، ويتوافق وجعل الحب شارة من اشارات الظرف ونوعا من لباقة السلوك الاجتماعي، ولكنه — رغم هذه البداية — يتأثر بمراتب الموقف الصوفي وتطلعاته، ومن هنا صار الشوق عنده في درجة أعلى من المحبة، لأن الشوق ينصرف الى الرؤية، في حين أن المحبة تقع على الذات، وهذا تصور صوفي صريح، ولا علاقة له بحب الرجل للمرأة أو حب المرأة للرجل، اذ قد يكون والحالة هذه العكس هو الوارد، فالاشتياق للرؤية مقدمة لتمكن المحبة من القلب، واذا تمكنت المحبة فانها لن تقنع بالرؤية، بل ستطلب درجة أعلى من التواصل بين المحبين. وهذا بخلاف التصوف حيث يصير شهود الحضرة الالهية غاية الغايات، وهوى السالكين، فلا عجب أن يكون الهوى غاية المطاف عند هذا الباحث.

أما ابن القيم فانه يذكر للمحبة خمسين اسما، لايرتبها، ويشرح أهمها شرحاً لغويا واصطلاحيا دون أن يعني بالجانب التصاعدي في علاقة بعضها ببعض (٢٣).

(٢٣) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٦ — ٥٣.

ونترك أصحاب دراسات الحب - واجتهاداتهم لاتخرج عما قدمنا - الى واحد من اللغويين، وهو الثعالبي، الذي يجعل القول في عبارات قصيرة تحت عنوان: «في ترتيب الحب وتفصيله» فيقدم لنا أحد عشر مصطلحاً، يرتبها ترتيباً تصاعدياً في سلم من إحدى عشرة درجة، والطريف حقاً أن أدنى درجات الحب عنده هي أعلى درجاته عند الكسائي، فأول مراتب الحب الهوى، ثم العلاقة، وهي الحب اللازم للقلب، ثم الكلف وهو شدة الحب، ثم العشق وهو اسم لما فضل عن المقدار الذي اسمه الحب، ثم الشغف وهو احراق الحب القلب مع لذة يجدها، ثم الشغف وهو أن يبلغ الحب شغاف القلب، وهي جلدة دونه، ثم الجوى وهو الهوى الباطن، ثم التيم وهو أن يستعبده الحب، ومنه: رجل متيم، ثم التبل وهو أن يسقمه الهوى، ومنه: رجل متبول. ثم التدليه وهو ذهاب العقل من الهوى، ومنه: رجل مدله، ثم الهيوم، وهو أن يذهب على وجهه لغلبة الهوى عليه، ومنه: رجل هائم (٢٤).

ونحسب أن باستطاعتنا اجمال الأمر فيما يأتي: لقد انعكس اهتمام الفكر العربي بالحب على اختيار أسماء فيها معنى الوصف لحالة أو درجة من درجاته، اختصرها البعض في خمس وارتفع بها البعض الى خمسين (٢٥)، ولكنها على الحالين قادرة على اشتمال مختلف أطوار تلك العلاقة وما يكتنفها من مشاعر نفسية واضطرابات سلوكية بشكل عام، وتصور البعض أن مراتب الحب لا تعني مجرد وصف لحالة، وإنما هي وصف لحالة متولدة عن حالة سابقة ومؤدية لحالة لاحقة، فالبدء بالنظر ينتهي بالتتيم، أو بالعشق، أو بالهوى، على أقوال، وهذا يعني أنه لا اتفاق على تتابع الدرجات، كما لا اتفاق على وصف حالات الحب منفصلة، ولعل

(٢٤) فقه اللغة وسر العربية ص ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢٥) قال ابن القيم إن للحب أكثر من ستين اسماً ولكنه لم يفصل غير خمسين، ويتحرك كلامه بين اعتبار الترادف في المعنى، والتخالف وهو الاصوب.



مرجع هذا الاضطراب هو اعتماد البعض على تفسير الأصل اللغوي، واعتماد آخرين على الاستعمال الشعري، ومراقبة غيرهم للايحاء الصوفي وبذلك كله تداخلت الدلالات، واضطربت الدرجات بين أدنى السلم وأعلى.

من هنا لامناص من محاولة غوص في بعض المعاجم حول أشهر هذه الاصطلاحات، لعلها تنير الجانب الخفي في دلالاتها التاريخية، مع علمنا بأن المعجم العربي لم يرتب الى اليوم — مع الأسف الشديد — ترتيباً تاريخياً، ومن ثم لا يحق لنا أن نجزم بأطوار المعنى، كما لا نجزم بأساسيته أو هامشيته، مكتفين بالنظرة المستعرضة لمادة الكلمة وتقلباتها بشكل عام. ولقد بذل ابن القيم جهداً واضحاً في هذا المجال، ولكننا نفضل أن نعتمد على معجم أساسي أصيل، وهو «لسان العرب» وننبه الى أن بعضاً من اصطلاحات الحب تحمل معنى الشيء وضده، وتشيع فيها ظواهر أخرى غير ذلك تحتاج الى قدر من التأمل الهادئ :

**الحب :** من معانيه السعيدة : أنه نقيض البغض، والحب : الزرع، وحب الأسنان تنضدها، وما جرى عليها من الماء كقطع القوارير، فالحبة — على هذا — الصفاء. وحب الشيء لبابه وخالصة، وحب القلب : سويداؤه، والاحباب : البرء من كل مرض. والحباب : الطل على الشجر يصبح عليه، والحب — بالكسر : القرط، والتحبب : أول الري... وعلى عكس ذلك نجد : أحب البعير بمعنى برك، والاحباب في الابل كالخران في الخيل، وأحب البعير أصابة كسر أو مرض فلم يبرح مكانه حتى يبرأ أو يموت. وحب. بالضم — اذا أتعب، والحباب — بالضم — الحية، والحباب — بالفتح — ما يعلو الماء عند المطر الشديد، وعلى هذا — كما يقول ابن القيم — المحبة غليان القلب وثورانه عند الاحتياج الى لقاء المحبوب.

**الصبابة:** من صبب، وصب الماء سكبهُ وأراقه، والصببة — بالضم — بقية الماء واللبن وغيرهما تبقى في الاناء، وهي الجماعة من الناس أو الغنم. والصبابة: البقية اليسيرة تبقى في الاناء من الشرب، وتوصف الحية بها، وفي الحديث: (لتعودن فيها أساود صبا...) قال الزهري، وهو راوي الحديث: هو من الصب، والحية إذا أرادت النهش ارتفعت ثم صبت على الملدوغ. والصبب الدم وعصارة العندم والسناء الذي يحتضب به كالحناء. والصبابة الشوق، وقيل رفته وحرارته، فأنا صب عاشق مشتاق، والأنثى صبة. وصبب الشيء: محقة وأذهب، وصب الرجل — بالضم — إذا محق والتصبصب: شدة الخلاف والجرأة، وتصبصب القوم: تفرقوا. فليس في مادة هذه الكلمة معنى سعيد.

**الهوى:** هوى النفس، وهو العشق — كما يقول ابن سيده — ويكون في مداخل الخير والشر، فالهوى محبة الإنسان الشيء وغلبته على قلبه، ومتى تكلم بالهوى مطلقا لم يكن إلا مذموما حتى ينعت بما يخرج معناه كقولهم: هوى حسن. واستهوت: استهامت وحيرته. والهواء — بالمد — الجو ما بين السماء والأرض، والهواء الجبان لأنه لا قلب له، وهوى يهوى: سقط سقوطا.

**العلاقة:** مأخوذة من مادة «علق» بمعنى نشب فيه، وكل شيء وقع موقعه فقد علق معالقة، وأعلق الجابل: علق الصيد في حبالته. والعلاقة: الحب والهوى الملازم للقلب، والعلاقة: ما يُتبلغ به من العيش، والعلاقة — بالسكون — ما يمسك النفس من الطعام.

**الجوى:** وليس هذه الكلمة معنى سعيد، فالجوى: داء الجوف، وشدة الوجد من عشق أو حزن، وجوى الأرض اجتواها: لم توافقه، واجتويت البلد: إذا كرهت المقام فيه وإن كنت في نعمة. وقال ابن سيده: الهوى الجوى الباطن، والسل، وتطاول المرض.

**الخللة :** من معانيها السعيدة: كل نبت حلوه، مما له أصل في الأرض يبقى عصمة للنعم اذا أجدبت السنة، والخللة: الصداقة المختصة ليس فيها خلل، تكون في عفاف الحب ودعارته، تخللت القلب فصارت خللاله أي في باطنه، والخليل: المحب الذي ليس في محبته خلل. وعلى العكس من ذلك نجد من معانيها الخلل، والوهن. والخللة — بالفتح — الحاجة والفقر والخصلة (حسنة أو سيئة)، وخل جسمه: هزل، والخل: الثوب البالي اذا رأيت فيه طرقا.

**الكلف :** وليس لهذه الكلمة معنى سعيد، فالكلف شيء يعلو الوجه كالسمسم، وتكلف: تغير، والكلفة — بضم الكاف — حرة كدرة تعلو الوجه، أو تغير لون البشرة. والكلف: الولوج بالشيء مع شغل قلب ومشقة. وتكلفت الشيء: تجشمت على مشقة، وعلى خلاف عادتك، وكلف بها: أحبها!!

**العشق :** فرط الحب، وقيل: عجب المحب بالمحبوب، يكون في عفاف الحب ودعارته. ومن معانيه غير السعيدة أن العشقة شجرة تخضر ثم تدق وتصفّر، وقال ابن الأعرابي: العشقة اللبابة، تخضر وتصفّر وتعلق بالذي يليها من الأشجار، وسمى العاشق عاشقا لأنه يذبل من شدة الهوى، كما تذبل العشقة اذا قطعت. ويقرر ابن القيم أن العشق أمر أساء الحب وأخبثها، وكانت العرب تستر اسمه وتكني عنه، فلا تكاد تجده في شعرهم القديم، وإنما أولع به المتأخرون. واذا صحَّ أن «تجاوز المقدار» في الحب ينم على سعادة، فإن العشق بمعنى الحب المفرط يكون المعنى الوحيد السعيد لهذه الكلمة الدائنة في الشعر والأدب بشكل عام.

**الشعف :** شعفة كل شيء أعلاه، وشعفة الجبل رأسه، والشعف شدة الحب. قال الأزهري: ما علمت أحدا جعل للقلب شعفة غير

الليث، والحب الشديد يتمكن من سواد القلب لا من طرفه. ومع هذا الاعتراض فقد فسر معنى: شغف بفلان: أي ارتفع حبه الى أعلى المواضع من قلبه. ومن المعاني غير السعيدة لهذه الكلمة تعريضهم الشغف في مجال الحب، فهو احراق الحب القلب مع لذة يجدها، كما أن البعير - والتشبيه مهم جدا - اذا هنيء بالقطران يجد له لذة مع حرقه. والمشعوف: الذهاب القلب، وأهل حجر يقولون للمجنون: مشعوف، وشغفه المرض اذا أذابه. والشعفة - بالسكون - المطرة الهينة، وفي المثل - وتأمل معي نص المثل ومضربه -: «ماتنفع الشعفة في الوادي الرغب»، يضرب مثلا للذي يعطيك قليلا لا يقع منك موقعا، ولا يسد مسدا.

**الشغف:** وهي تتبادل الموقع مع الكلمة السابقة، وقد قرىء بها قوله تعالى في سورة يوسف: (قد شغفها حبا) والشغاف: غلاف القلب، أو حبة القلب وسويداؤه، وروي الأصمعي أن الشغاف داء في القلب اذا اتصل بالطحال قتل صاحبه. والشُّغاف - بالضم - داء يأخذ تحت الشراسيف من الشق الأيمن. وشغف - بالكسر: قلق.

**التيم:** أن يستعبده الهوى، وهو ذهاب العقل من الهوى، وذهاب العقل وفساده، والتيم: المضلل، ومنه قيل للفلاة تيماء، وقال الأصمعي: التيماء: التي لانبات بها من الأرضين. وقال ابن الاعرابي: تام اذا عشق، وتام اذا تخلى من الناس. والتيمة - بالكسر - الشاة تذبح في المجاعة، والاتيام أن تذبح الابل والغنم بغير علة!! وفي كل ماسبق لانجد معنى سعيداً لهذه الكلمة.

**التبل:** رجل متبول: أي أسقمه الهوى، وقلب متبول: اذا غلبه الحب وهيمه. وتبله الحب وأتبله: أسقمه وأفسده، وتبله تبلا: ذهب بعقله. والتبل - بالسكون - العداوة والحقد، وأصل التبل: الترة

والذحل، وتبلىهم الدهر وأتبلىهم: أفناهم وهذه الكلمة تشارك سابقتها في غياب المعنى السعيد.

**الدلة:** ذهاب الفؤاد من هم أو نحوه، كما يدلّه عقل الانسان من عشق أو غيره، والمرأة تدله على ولدها: اذا فقدته، ودله الرجل: تحير. والمدله: الذي لا يحفظ ما فعل، ولا مافعل به. والتدله: ذهاب العقل من الهوى. وذهب دمه دها — بالتسكين — أي هدار. ورجل داله وداهة: ضعيف النفس.

**الهيام:** كالجنون، أو كالجنون من العشق، وهو يشارك التيم والتبل والدله في انعدام الایحاء السعيد، وتأکید معنى السقم والحيرة، فهامت الناقة: ذهبت على وجهها، والهيام: جنون يأخذ البعير حتى يهلك، والهائم: المتحير، والهيام — بتشديد الياء — العشاق والموسوسون. والهيام: أشد العطش، وهو حمى الابل، والهيام — بالفتح — تراب يخالطه رمل ينشف الماء نشفا.

نكتفي بهذه الأربعة عشر مصطلحا التي نرى أنها الأكثر شيوعا في التعبير عن عاطفة الحب، وهي على أية حال ليست مترادفة، فالفارق بين درجة وأخرى واضح لاشك فيه، ولكن ترتيبها في سلم صاعد هو المشكلة التي لم تحسم، ولا ننظن أن حسمها أمر ميسور لتداخل الدلالات، وغياب تاريخ الكلمات، وخضوع الشعور للاحساس الشخصي بالمعاناة. ولكن ما نريد أن نلفت اليه الانتباه، إذ هو من مفهوم الحب عند العرب، وليس لنا أن ننكره مادام يلزم الدلالة الأصلية في الحب، ويدور معها في كل المرادف والمشارك في جزء من الدلالة تقريبا، أن الحب نوع من التغير ليس بالمحمود، إنه سقم، ومرض، وحيرة، وضلال، وربما يؤدي الى الموت، وما هو شر من الموت كالجنون. في بعض المصطلحات يتصارع المعنيان في تاريخ الكلمة كالحب مثلا، فنجد «الصفاء» و «البرء من كل مرض» و «اللباب» ثم نجد الكسر والتعب والكدر أو الغليان. ولكن هذا الصراع بين المعنيين: السعيد والشقي، لانكاد نجده في غير الحب والحلة والشعف.

وما عدا ذلك فالمعنى الشقي يلزم مادة الكلمة في أصلها وأطوارها، وفي ذلك ما فيه من سيادة طابع الحزن والمرض والخروج على السوية الانسانية. وهذا بدوره يعبر عن حالة الارتياح والتوجس وتوقع الشر التي يضررها القوم تجاه هذه العاطفة. ويمكن — من جانب آخر — أن نجد قدرا من القسوة وإن تكن قسوة الاشتياق، والتعرض للهلك، وكأن الحب يعيش على برزخ بين عالمين؛ فالصب: المحق، والصبابة: البقية اليسيرة. وعلق: نشب فيه، والعلقة: ما يمسك النفس من الطعام. والشعف — كحالة حب — فيه لذة الألم، كالبعير اذا هنىء بالقطران. والهيام — بالفتح — تراب يخالطه رمل ينشف الماء نشفا، فلا يختلف هذا المعنى عن قولهم: ماتنفع الشعفة في الوادي الرغب؛ يضربونه مثلا للذي يعطيك قليلا لا يقع منك موقعا ولا يسد مسداً!! فاذا أضيف هذا كله الى معاني الحمة، والفناء والجنون رأينا جانبا من الطبيعة الانفعالية للجنس العربي، ورأينا أثرا للتركيب القبلي للمجتمع العربي حيث لا يؤمن جانب الحب في اثاره الحرب وتجهيد العدوات، ورأينا من ثم تعليلا لموقف هذا المجتمع الذي يعيش الحب سرا، ويعارضه علانية، ويذيع عنه قالة السوء. وما يلفت النظر حقا ويؤلم كثيرا أنه ليس هناك كلمة تدل بذاتها على الحب السعيد، على حالة من التوافق بين الحبيين، أو على مشاعر الصفاء الروحي والاعتدال المزاجي والراحة النفسية التي يكتسبها المحبان اذا رضي كل منهما ود صاحبه وأحسن بالتوحد العاطفي معه. وليس من حقنا أن نزعم أن مثل هذه الحالة لم يكن لها وجود، ان قصصا وأخبارا لا تحصى تؤكد وجود الحب السعيد، ولكن المجتمع — بشكل عام — نظر الى هذا الحب السعيد على أنه ليس النغمة السائدة، أو ليس مأمونا، وليس من طبيعة الحب، فلا نعجب أن نجد حالات التوافق العاطفي كثيرا ما لاتنتهي بنهايات سعيدة، بل يقتحمها «هادم اللذات ومفرق الجماعات» الذي قد يكون الموت، أو الجنون حبا، أو غير ذلك من آفات الحياة، بل نجد العاشقين يؤمنان في قراراتها أنه لادوام لهما، وأنها يعيشان مرحلة موقتة، مجرد «تغير» غير طبيعي، لا بد أن يعقبه مرض أو

كسر أو سحق من نوع ما، الحب مجرد قطرة ماء في صحراء ظامئة، أو صباية  
يسيرة من شراب، أما المحبان فهما الأرض التي تنشف الماء نشفا وتطلب  
المزيد، ولا مزيد.

### علامات الحب:

ويستمر الحوار منبثقا من هذه العناوين الرئيسية التي حددها ابن  
داود، أو أضافها ابن حزم من بعده، ويتراجع تأثير الجاحظ في الكلام عن  
علامات الحب وآفاته وعواقبه، حيث حصر اهتمامه في جوانب أخرى أكثر  
اتصالا بالجنس والحب الشاذ، في حين يتحرك الوشاء - مثلا - نحو البويرة  
الرئيسية للمنظور العربي للحب، وهو مزججه بالعقيدة الدينية، أو على الأقل  
تجنب الزاوية التي بها يصير الحب خروجاً صريحاً على الآداب الدينية،  
فيروى قصص الزهاد العشاق، وأصحاب العفة من الشعراء والعلماء. أما  
ابن حزم فانه يتوسع في «باب علامات الحب» وقد أعطاه ابن داود  
اهتماماً واضحاً اعتماداً على المختارات الشعرية، أما ابن حزم فانه اختط  
لنفسه سبيلاً مختلفة، فادمان النظر أول علامات الحب عنده، ثم الاقبال  
بالحديث على المحبوب، وموافقته في كل ما يقوله وإن يكن محالاً، والاسراع  
بالسير نحو المكان الذي يكون فيه، وتعهد الدنومنه، ومن هذه العلامات  
بهت يقع، وروعة تبدو على المحب عند رؤية من يحب فجأة، وطلوعه بفتة،  
واضطراب يبدو على المحب عند رؤية من يشبه محبوبه، أو عند سماع اسمه  
فجأة. ومنها التضايق في المكان الواسع، والمجازبة على الشيء يأخذه  
أحدهما، وكثرة الغمز الخفي، والميل بالالتكاء، وتعهد لمس اليد عند  
المحادثة، ولمس ما أمكن من الأعضاء الظاهرة، وشرب فضلة ما أبقى  
المحبيب في الاناء، وتحوى المكان الذي يقابله فيه، والرغبة في ترديد اسمه،  
وتتبع أخباره، والميل إلى الوحدة والأنس بالانفراد، فضلاً عن السهر ونحول  
الجسم، والقلق، والبكاء، وإظهار المحبة لأهل المحبوب وكل من يتصل به  
من الأقربين.

هذه علامات يختلط فيها الحسي بالنفسي، أما العلامات النفسية الخالصة فتبتدئ في رغبة الحب أن يبدي محاسنه ويرغب في نفسه، فيجود بما لم يكن ممكنا من قبل، ويظهر الميل الى الانبساط الزائد، كما قد يقع عكس ذلك مما قد يفسر ظاهريا على أنه نوع من العناد أو التباغض وانعدام الموافقة — أو المشاكلة — كالمخالفة في الرأي تعمدًا، وتسقط الأخطاء، وتأول الكلام على غير معناه، و«كل هذه تجربة لبدو ما يعتقده كل واحد منها في صاحبه. والفرق بين هذا وبين حقيقة الهجرة والمضادة المتولدة من الشحنة والتشاجر سرعة الرضا: فانك بينما ترى المحبين قد بلغا الغاية من الاختلاف الذي لا يقدر .. لا تلبث أن تراهما قد عادا الى أجل الصحبة، وأهدرت المعاتبة، وسقط الخلاف، وانصرفا في ذلك الحين بعينه الى المضاحكة والمداعبة (٢٦)».

هذه بعض علامات الحب كما جاءت في «طوق الحمامة»، وهي أكثر تفصيلا مما ذكرنا، كما أنها تفرق حسب طبيعة العلاقة بين الحب والمحجوب، فهناك فرق بين حب سعيد، وحب قلق، أو يتهدده الجفاء أو الوشاة الخ. وحين نتذكر ما كتبه ابن داود عن علامات الحب، لن يكون الفرق مائلا في آثار البيئة الصحراوية فحسب، ومن الحق أن ابن داود كان بغداديا، وكانت بغداد أكثر عمرانًا وزهوا من قرطبة، أو غيرها من جهات الأندلس، ولكن ارتكازه على التراث (وهو ما رفضه ابن حزم تماما وأحل مكانه التجربة الشخصية والملاحظة) جعله أكثر التزاما بطبيعة التراث، فكانت علامات الحب عنده تتحرك بين التشوق بالبرق، وتعهد الأطلال، والاستجابة لسجع الحمام وحنين الأبل الخ، لن يكون هذا هو الفارق فحسب، فهناك فارق آخر لعله أكثر أهمية، وهو فارق المنهج بين الرجلين، يكتب أحدهما عن الحب في حالة الكمال، ومعبرا عن مستوى نفسي وتألمي خاص، ويكتب الآخر عن الحب، وليس كما ينبغي أن يكون، ومن ثم



اهتم بحالاته ومراحله وعقباته واحتفاظه بعلامات دالة على كل نوع.

وقد كتب التابعون في علامات الحب بشكل مباشر أحيانا، وبسرد القصص والأخبار أحيانا، ولكن سيبقى ما كتبه ابن حزم الأكثر احاطة بموضوعه، فنادرا ما نجد اضافات ذات بال، حتى وإن اختلف أسلوب التعبير. ففي «مصارع العشاق» بجزئية تتكرر الأخبار والقصص عن صرعى الحب، وسنجد الفتى منزويا وحيدا، ثم يجد من يسأله عن خبره، فيروي حكاية عشقه وحرمانه، حتى إذا بلغ ذروتها «تنفس الصعداء فإذا هو ميت»، وليس بمستبعد أن تكون الفتاة بعيدة عنه بفراخ عديدة، وقد انقطعت عنها أخباره، ولكنها في ذات اللحظة التي مات فيها حبيبها، كانت هي بدورها تروي مأساتها «ثم انثنت على كبدها، وشهقت، فإذا هي ميتة»!!

ولكن الى جانب هذه الأخبار والقصص الكثيرة التي يرويها جعفر السراج تحمل علامات الحب وتؤكد الوفاء له حتى العذاب والموت والانتحار أحيانا (٢٧)، يروي نوعا من الأخبار، يردد نفس علامات الحب كعاطفة بين الذكر والأنثى - ويريد بها شيئا آخر، مثل هذا الخبر الذي يروي به بسنده عن الجنيد (٢٨)؛ قال:

«ارسلني» سرى» في حاجة يوما، فضيت فقضيتها، فرجعت، فدفع إلي رجل رقعة، وقال: مافي هذه الرقعة أجرتك لقضاء حاجتي، ففتحتها، فإذا فيها مكتوب:

ولما شكوت الحب قالت كذبتني أأست أرى فيك العظام كواسيا

---

(٢٧) انظر مثلا ج ١ ص ١١٣ «وقد ألقى القينه بنفسها في دجلة، وتبعها فتاها»  
وقد سبق ابن داود الى رواية هذا الخبر، ونسبه الوشاء الى الجاحظ كما قدمنا.  
(٢٨) من اعلام الصوفية، بغدادى المولد والوفاء، ومن أكثر الصوفية نقاء عقيدة، والتزاما بالكتاب والسنة، توفي سنة ٢٩٧ هـ

وما الحب حتى يلصق الكبد بالحشا ونحمد حتى لا تجيب المناديا  
وتضعف حتى لا يبقى لك الهوى سوى مقلة تبكي بها وتناجيا» (٥٩)  
فعلامات الحب في هذه الأبيات لا تختلف عما قرأناه منذ قليل، ولكنه  
هنا الحب الالهي، وليس حب المرأة، والحوار هنا مع النفس، والعلامات  
المطلوبة هي نوع من الرياضة الروحية التي تتجه الى اضعاف الجسم  
وامانة شهواته ورغباته المادية لتصفو الروح وتنطلق التأملات.

والطريف حقاً، وهو أمر جدير بالتأمل والتحليل والاستبطان، أن هذه  
الأبيات ذاتها — مع تغيير في بعض ألفاظ لا تؤثر على جوهر الدلالة — قد  
وردت في خبر آخر، يختلف مغزاه تماماً، يقول صاحب «أخبار النساء»:

«وأما أهل الدعاوى الباطلة، التي ليست أجسامهم بناحلة، ولا ألوانهم  
بجائلة، ولا عقولهم بذهابة، فهم عند ذوى الفراسة يكذبون، وعند ذوى  
الظرف محرومون. فمن ذلك ما روي العباس بن الأحنف، قال: بينا أنا  
أطوف، إذ بثلاث جوار أتراب، فلما أبصرني قلن: هذا العباس، ودنت التي  
احداهن، فقالت: يا عباس، أنت القاتل:

ماذا لقيت من الهوى وعذابه طلعت عليّ بلية من بابه  
قلت: نعم. قالت: كذبت يا ابن الفاعلة! لو كنت كذلك كنت كأنا. ثم  
كشفت عن اشاجع معراة من اللحم، فأنشأت تقول:

ولما شكوت الحب قالت كذبتني فإلى أرى الأعضاء منك كواسيا  
فلا حب حتى يلزق الجلد بالحشا ونحرس حتى لا تجيب المناديا  
على أننا ينبغي أن ننظر الى هذا التصرف في ضوء دلالة التاريخية  
الضاربة في القدم، ثم دلالة النفسية، فحيث يمكن أن تعتبر الأبيات ذاتها  
صالحة للتعبير عن الحب البشري والحب الالهي، وينحصر الفارق في ضمير  
القاتل، فإن هذا يعني الكثير ليس بالنسبة للغة التعبير الشعري القائمة على  
المجاز فحسب، وإنما بالنسبة لدوافع العبادة، وتاريخ نشأتها في العصور

(٢١) مصارع العشاق ج ١ ص ١٠٩، ١١٠

السحيقة، وبالنسبة لما يمازج عاطفة الحب من رغبات التجاوز، تتجاوز الذات الفردية، وتتجاوز الأنانية، وتتجاوز كل ماهو مؤقت في التركيب البشري، الى ماهو باق في الفكر الانساني.

ويكتب ابن الجوزي كلمات قليلة عن علامات العشق، وهي تبدأ بالنظر أيضا، وقد ينتهي النظر الى تعميق الحب وقد ينتهي الى العكس، على نحو ما سبق اليه ابن حزم، ولأنه يؤلف كتابا في «ذم الهوى» فانه يتبع كل علامة بكيفية الشفاء منها ومقاومة أثرها، ولكن طبعه «الفنان» يغلبه على رغبته الوعظية الفقهية. وهذان خبران فيها ملامح هذا الصراع بين الجانبين :

● تعليقا على اباحة النظر أو الأمر بغضه :

حدثنا بعض أشياخ البصرة أن رجلا وامرأته اختصما الى أمير من أمراء العراق، وكانت المرأة حسنة المنتقب قبيحة المسفر، وكان لها لسان، فكان العامل مال معها، فقال : يعمد أحدكم الى المرأة الكريمة فيتزوجها ثم يسيء اليها !!

فأهوى الرجل فألقى النقاب عن وجهها، فقال العامل لها : عليك اللعنة، كلام مظلوم ووجه ظالم !!

● فان كان تكرار النظر قد نقش صورة المحبوب في القلب نقشا متمكنا، وعلامة ذلك امتلاء القلب بالحبيب، فكأنه يراه حالا في الصدر، وكأنه يضمه اليه عند النوم ويحادثه في الخلوة، فاعلم أن سبب هذا الطمع في نيل المطلوب . وكفى بالطمع مرضا، وقل أن يقع الفسق الآ في المتمعن فيه . فان الانسان لو رأى زوجة الملك فهويا لم يكذب قلبه يتعلق بها، لأجل اليأس من مثلها. فأما من طمع في شيء فان الطمع يجعله على طلبه، ويعذبه ان لم يدركه (٣٠).

(٣٠) ذم الهوى ص ٥٨٥، ٥٨٧.

أما ابن القيم فإنه سيدخل في تفصيل أكثر، حيث تختلف علامات الحب عنده، ترتيباً على اختلاف أنواع النفوس، ومستواها العاطفي، ونوع الحب الذي يناسب قدراتها. فالنفوس عنده ثلاثة: سماوية علوية، وسبعية غضبية، وحيوانية شهوانية، وكل نوع يتوق إلى ما يوافقه، فحبة النوع الأول منصرفة إلى المعارف واكتساب الفضائل، ومحبة النوع الثاني متجهة إلى القهر والغلبة والرياسة، ومحبة النوع الثالث ماثلة في المأكل والمشرب والمنكح. والحب في هذا العالم — كما يقول ابن القيم — دائر بين هذه النفوس الثلاثة، فأى نفس منها صادفت ما يلائم طبعها استحسنته ومالت إليه، ولم تصغ فيه لعادل. ثم يبحث ابن القيم عن ولى أو مرشد أو مثال كامل تتجسد فيه صفات كل نوع، وطبيعي أن تكون الملائكة أولياء النوع الأول، وأن تكون الشياطين أولياء النوع الثاني، وأن يكون الثالث موضع الحيرة والقلق، ولهذا يصفهم بأنهم أشباه الحيوان ونفوسهم أرضية سفلية لا تبالي بغير شهواتها ولا تريد سواها. «إذا عرفت هذه المقدمة فعلامات المحبة قائمة في كل نوع بحسب محبوبه ومراده». ويدخل ابن القيم في تفصيل علامات الحب فيكاد يردد ما سبق إليه ابن حزم، بعبارات تختلف قليلاً، وهذا متوقع إذ يتكلم ابن حزم عن شوق الرجل إلى المرأة أو العكس، ويتكلم ابن القيم عن الشوق السالك في طريق التصوف إلى الحضرة الإلهية، على نحو ما قرأنا في أبيات الجنيد السابقة. وهو يبدأ كما بدأ ابن حزم بادمان النظر إلى الشيء، ثم اغضاء المحب عند نظر محبوبه إليه، ثم يصعد إلى كثرة ذكر المحبوب واللهج بذكره وحديثه، ومن الذكر الدال على صدق المحبة سبق ذكر المحبوب إلى قلب المحب ولسانه عند أول يقظة من منامه، وأن يكون ذكره آخر ما ينام عليه، وتتصاعد علامات الحب لتصل إلى قلة صبر المحب عن المحبوب، والاقبال على حديثه والقاء سمعه كله إليه... إلى آخر ما ذكره ابن حزم من هذه العلامات، غير أن ابن القيم يمنحها مسحة دينية واضحة باختيار آيات وأحاديث وأخبار تحدد مجال هذه

العلامات بالمحبة في الله (٣١). غير أنه في سياق هذه العلامات يضيف  
اضافة حاسمة، تحدد المجال تماما، وتبلغ بالحلب أعلى درجات النقاء،  
وذلك حين تتوحد الارادة: ارادة المحب وارادة المحبوب، من موقف ايثار  
المحب للمحبوب :

«ومن علاماتها الانقياد لأمر المحبوب وإيثاره على مراد المحب، بل يتحد  
مراد المحب والمحبوب. وهذا هو الاتحاد الصحيح، لا الاتحاد الذي يقوله  
اخوان النصارى من الملاحدة، فلا اتحاد الآ في المراد، وهذا الاتحاد علامة  
المحبة الصادقة، بحيث يكون مراد الحبيب والمحب واحدا، فليس محب  
صادق من له ارادة تخالف مراد محبوبه منه، بل هذا مرید من محوبه لا  
مرید له، وإن كان مریدا له فليس مریداً لمراده. فالمحبون ثلاثة أقسام :  
منهم من يريد من المحبوب، ومنهم من يريد مراد المحبوب، ومنهم من يريد  
المحبوب مع ارادته للمحبوب، وهذا أعلى أقسام المحبين (٣٢)».

والمعنى الذى نخلص اليه من هذه القراءة في علامات الحب، أن هذه  
العلامات تتدرج مع ارتفاع درجات الحب في سلم التصاعد العاطفي على  
ترتيبه المشار اليه في «مصطلحات الحب»، فتمضي عبر التذكر والحين  
والمناجاة الى أن تبلغ درجة الاستيلاء الكلي أو الاتحاد — كما عبر ابن  
القيم — وهذا مجال آخر التفتى فيه الحب البشرى بالحب الالهي، أو تأثر فيه  
الأول بالثاني، وفي المؤلفات العربية عن الحب لم يكن التفريق حاسما بين  
هذين النوعين فيما يساق من أخبار وقصص، فيروى — مثلا — عن  
الأصمعي أنه كان مارا في البادية فاذا جارية كأنها فلقة قر، «فدنوت  
منها فسلمت عليها فأحسنّت الرد، ثم قلت: كُلتِي بكُلُّك مشغول.  
فقالَت لي: كلي لكُلُّك مبذول، ولكن ان أعجبك حسني فانظر خلقك ترى

---

(٣١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: الباب العشرون: في علامات المحبة وشواهدا

ص ٢٥٩ — ٢٨٧.

(٣٢) السابق ص ٢٦٥.

من هو أحسن مني . قال : فنظرت خلفي فما رأيت أحداً ، قال : فصرخت على وقالت : اليك عني يا بطل (٣٣) ... » وهذا الخبر مشهور ، ولكن يلفتنا فيه التعبير بـ « الكل » وهو غير شائع في حوار المحبين ، وقد ركب الخبر بحيث يجرى الاختبار على معنى الاستيلاء الكلي على المحب ، فرسب في الامتحان إذ التفت خلفه ، والخبر في شكله العام مقبول في علاقات الرجل والمرأة ، ولكن التعبير بالكلية ، ثم التفت من شواغل الصوفية ، وانه لاستمرار واضح الايماء أن يورد الكسائي — مؤلف روضة العاشق ونزهة الوائق — في أعقاب هذا الخبر قول الحلّاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا      لو ترانا لم تفرق بيننا  
فاذا أبصرته أبصرتني      واذا أبصرتني أبصرتنا

ويورد قول بعضهم : لا تصح المحبة حتى يقول كل واحد من المتحابين لصاحبه : يا أنا . وحكى أن الوشاة ذكروا ليلى عند المجنون يوماً ، فغضب وقال : ما افترقنا قط ، أنا ليلى وليلى أنا ، ولا يرضى المرء بسماع الشيء في نفسه (٣٤) .

هكذا تصاعد الاحساس بالمحبوب حتى صارت علامات الحب في فناء المحب في المحبوب ، أى انمحت الذات لتؤكد الصفة وتعلي شأنها . وهذا المعنى الفلسفي قد أخذ طريقه السلوكي من خلال الموت عشفاً على نحو ما قدمنا ، وهذا داود الأنطاكي يروى قصة رجل أندلسي كان مغرماً بجارية له ، ثم حدثت بينها وحشة فباعها ، ولكن بعد أن تمت الصفقة كاد أن

---

(٣٣) روضة العاشق ونزهة الوائق — مخطوط — ورقة رقم ٩ .

(٣٤) المخطوط السابق — ورقة رقم ١٠ بل يستعمل الكسائي كثيراً من مصطلحات التصوف في كتابته عن الحب ، فيقول مثلاً : وسئل بعضهم متى يبلغ الطالب للمحبة الى بدء احوالها ؟ — ورقة رقم ١٦ .

يطير عقله، وحكم المشتري في ثروته فما قبل العودة، فتشفع عنده بأكابر البلدة فما أجدى، فضى الى الملك فأخبره بحاله، فأحضر المشتري، وشفع عنده وبذل له المال فرفض العودة في الشراء وادعى محبتها. فلما يش الأنذلسي من استعادة محبوبته ألقى بنفسه من شاهق، يريد التخلص من حياته، ولكنه لم يصب وأعيد الى مجلس الملك، الذى هتف: الله أكبر، قد ظهر الحكم في ذلك. وكان الحكم أن يقوم المشتري بالقاء نفسه كما فعل سابقه، فان عاش فهو أحق بالجارية، وان لم يفعل فهذا يعني أنه دون صاحبه محبة لها، وتردد المشتري ولم يفعل، فأعيدت الجارية الى من قدم على محبتها برهاناً لا يكذب!! (٣٥).

«الله أكبر. قد ظهر الحكم في ذلك» عبارة تلقائية، لكنها صدرت عن موروث ثقافي واجتماعي وروحي، يربط بين الحب والموت، وينظر الى الحياة على أنها استمرار في المحبوب وبالمحبوب ومن أجله، وإذا كان الحب — كما دل التحليل اللغوي — بمثابة خلل يحتاج حالة الاتزان الانساني، ومرض يحو الذات، فان الحرمان منه لا يعني العودة الى السوية الانسانية، بل يعني فقدان الوجود بالكلية، من حيث فقد الحب مكانه بين الأسوياء، ثم بين من اجتاحتهم زلزال العشق.

### آفات الحب:

هناك علاقة حتمية بين مفهوم الحب، وآفاته التي يمكن أن تفسده، سواء كانت تلك الآفات نابعة من نفس أحد المحبين، أو بتدخل من الآخرين كالوشاة والرقباء. وقد اهتم ابن داود وابن حزم من بعده بالآفات من كلا النوعين، فساعدا الحب على أن يحفظ حبه مما يكدره، وإن الدعوة الى الكتمان، وتجنب المعاتبة، وتنزيه الحب عن أن يكون دافعه الاشتاء دون تهذيب الروح وترقية الوجدان، تهدف من هذا كله الى أن يستمر الحب الى أقصى مدى، وأن يسلم من الآفات التي تتحرف به عن غايته،

(٣٥) تزين الاسواق في اخبار العشاق ص ٢٦٨.

والإشارة الى الشيب والموت اشارة الى ما لا سبيل الى تجنبه، فسواء كان الحب في حالة من الكمال وسكينة التأمل كما تصوره ابن داود، أو كان سلوكا اجتماعيا فيه من الكياسة والذوق بقدر ما فيه من المتعة بأنواعها، كما تصوره ابن حزم، فإنه مهذب لا محالة ساقفة الآفات : الشيخوخة والموت، وقد كان العربي يدرك بحذسه الصحيح أن الحب يليق بالشباب، وأن للشيوخ ما يشغلهم عنه، فكان مما يمدح به الرجل العربي أنه يعطي كل مرحلة من مراحل عمره ما يليق بها، فقال دريد بن الصمة في أخيه :

صبا ما صبا حتى علا الشيب رأسه فلما علاه قال للباطل ابتعد  
ولسنا في هذه الكلمات بعائدين الى ما سبق التعرض له فيما يتعلق  
بالوشاة والرقباء وفعل الشك وثمار الغيرة المرة، وما الى ذلك مما هو  
معروف . وسنعرض لآفات أخرى لم تطرح في اطار مميز رغم وضوحها  
كأخبار وقصص متفرقة في دراسات الحب، ويمكن أن نتوقف عند قضيتين  
كانتا وراء كثير من الاحباطات في علاقة الحب، كما في علاقة الزواج  
أيضا . تتعلق الأولى بالعصبية بين العرب وغير العرب، ثم بالطبقية فيما بين  
العرب أنفسهم حيث لم تكن القبائل العربية في درجة واحدة من الأهمية  
أو الثراء أو نقاء السلالة أو سيادة التقاليد . وتتعلق الثانية بالجوارى والعبد  
ووضعهم في ظل أوضاع اجتماعية لا تفر لهم — في الأعم الأغلب —  
بحرية الشعور قياسا على حرية السلوك .

وبالنسبة للقضية الأولى، فإنه من اللافت للنظر حفا ألا نجد قصة  
واحدة من قصص الحب في تلك الدراسات الكثيرة تقوم بين امرأة عربية  
ورجل من غير العرب، وكأن هذا الأمر الانساني جدا غير ممكن أو لم  
يحدث، والحق أنه قد حدث مرارا، ولكن المؤلف — وإن يكن غير عربي —  
لم يرحب بتسجيله لأن العرف العام يستنكره، ويتملق نفسه بتجهيل هذه  
الأخبار أو القصص، ويرى فيها نوعا من الخط من شأن العرب . فالعصبية  
العربية، والاحساس بالتفوق تجاه البلاد التي فتحتها العرب، قد ربت في



نفوسهم أن العربي أكثر من كفاء لأي امرأة، دون العكس، وهذا من صفات النزعة القبلية وعصبية الدم في المجتمعات ذات التكوين القبلي حتى وإن يكن ظاهرها غير ذلك، أو عقائدها ضد ذلك، ونحن نذكر كيف تأذت زينب بنت جحش من زواج زيد بن حارثة، وهو عربي، لمجرد أن لحقة الرق وقتاً، أو لأنه دون حسبها وشرفها. وإذا تسامحنا في مفهوم الحب، وتوسعنا فيما يرمي إليه من الزواج، سنكتشف هذه الآفة الجديدة تعترض سبيله، وتحول دون انتصاره؛ ويستفاد ذلك من هذه الأخبار التي نقبسها من «العقد الفريد»:

✽ إن سلمان الفارسي خطب إلى عمر ابنته، فوعده بها، فشق ذلك على عبدالله بن عمر، فلقى عمرو بن العاص، فشكا ذلك إليه. فقال له: سأكفيكه. فلقى سلمان، فقال له: هنيئاً لك يا أبا عبدالله، هذا أمير المؤمنين يتواضع لله عز وجل في تزويجك ابنته. فغضب سلمان، وقال: لا والله، لا تزوجت إليه أبداً.

✽ وجاء أيضاً أن بلال بن رباح، مؤذن الرسول، خرج مع أخيه إلى قوم من بني ليث، فخطب إليهم لنفسه ولأخيه، فقال: أنا بلال وهذا أخي، كنا ضالين فهدانا الله، وكنا عبيدين فأعتقنا الله، وكنا فقيرين فأغنانا الله، فإن تزوجونا فالحمد لله، وإن تردونا فالمستعان الله. قالوا: نعم وكرامة، فزوجوها.

✽ وعن الأصمعي قال: كان عقیل بن علفة المري غيورا فخورا، وكان يصهر إليه خلفاء بني أمية، فخطب إليه عبدالملك بن مروان ابنته لبعض ولده، فقال: جنيني هجناء ولدك (٣٦).

فهذه الأخبار وإن تكن عن الزواج — وليس الحب — ذات دلالة قوية

---

(٣٦) العقد الفريد ج ٦ ص ٩٠، ٩١، ٩٨ وانظرها بصيغة مختلفة في عيون الاخبار ج ١٠ ص ٧٣.

على المحاذير التي تحيط بهذه العلاقة، وإذا كان الزواج لا يستطيع تخفي هذه المحاذير، فإن الحب — وهو يستوجب السر والتخفي حتى بين الأكفاء — يصير محفوفًا بالمخاطر حين يكون طرفاه المرأة العربية والرجل غير العربي. وهذا زعيم عشيرة أو قبيلة يشترط على أمير المؤمنين ألا يختار لابنته ولدا فيه دماء أعجمية حتى وإن كان ينتسب إلى البيت الأموي الحاكم!! وإذا صح هذا في فترة مبكرة كانت العصبية القبلية العربية فيها موضع اعتراف ورعاية، فإنه قد استمر في بعض البيئات إلى عصر آخر يوسم بخلاف ذلك.

فقد نقل ابن القيم عن الخرائطي أن المهدي خرج إلى الحج حتى إذا كان بربالة، جلس يتغذى فأتى بدوي فناده: يا أمير المؤمنين إني عاشق. ورفع صوته، فقال للحاجب: ويحك، ما هذا؟ قال: إنسان يصيح: اني عاشق. قال: أدخلوه. فأدخلوه عليه، فقال: من عشيقتك؟ قال: ابنة عمي، قال: أو لها أب؟ قال: نعم. قال: فما له لا يزوجك إياها؟ قال: ها هنا شيء يا أمير المؤمنين. قال: ماهو؟ قال: اني هجين. (والهجين: الذي أمه أمة مملوكة — ليست عربية) — قال له المهدي: فما يكون؟ قال: انه عندنا عيب.

فأرسل في طلب أبيها فأتى به، فقال: هذا ابن أخيك؟ قال: نعم. قال: فلم لا تزوجه كرمكت؟ فقال له مثل مقالة ابن أخيه. وكان من ولد العباس عنده جماعة، فقال: هؤلاء كلهم بنو العباس، وهم هجن، ما الذي يضرهم من ذلك؟ قال: هو عندنا عيب. فقال له المهدي: زوجه إياها على عشرين ألف درهم، عشرة آلاف للعيب، وعشرة آلاف مهرها. قال: نعم... (٣٧)

هكذا بدأت كلمة «الهجين»، وكلمة «المذرع» — وهو عكس

---

(٣٧) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٣٨٤، والقصة ذاتها مع تغيير طفيف في اخبار النساء ص ٢٠٦، واسم البدوي ابومياس

المهجين: من أمه عربية وأبوه غير عربي — تعترضان قصص الزواج والحب، على الرغم من استشهاد المهدي — وهو خليفة — بأن أكثر بني العباس من المهجناء، قد يوسمى الخبر الى أن البادية كانت موطن هذه التفرقة الاجتماعية في أمور الحب، وأن المدن والطبقات العليا كانت قد تحررت من هذه النظرة. والرباط بين النظرة القبلية والنظرة الطبقية شبه حتمي، فحيث تنظر سلالة من السلالات الى نفسها على أنها أذكى دائما أو أرقى من غيرها، فإن هذه مقدمة ضرورية للقول بأن أبناء السلالة الواحدة ليسوا على درجة واحدة من النقاء ومن ثم الكفاءة.

وهناك من قاوم هذه التفرقة ورفضها منذ فترة مبكرة، وقد روي أن علي بن الحسين تزوج أم ولد لبعض الأنصار، فلامه عبدالملك في ذلك، فكتب اليه: ان الله قد رفع بالاسلام الخسيسة وأتم النقيصة، وأكرم به من اللؤم، فلا عار على مسلم. هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تزوج أمته وامرأة عبده. فقال عبدالملك: ان علي بن الحسين يتشرف من حيث يتضع الناس (٣٨)!! والاشارة الى «الناس» في هذا الخبر تعبير صحيح عن اتجاهات ما نسميه الآن «الرأي العام». ولاشك أن «السياسة» كانت تلعب دورا مهما في توجيه علاقات الزواج، وقد حدث أن خطب الحجاج الثقفي ابنة عبدالله بن جعفر وأمهرها تسعين ألف دينار. ولكن هذا الزواج لم يتم، وحيث تشير بعض المصادر الى أن عبدالله بن جعفر — وهو من بيت النبوة — قد أنف أن يزوج الحجاج، وأنه احتال في ذلك، أو احتيل له حتى ينهي الأمر دون اغضاب الحجاج، وله من السطوة ماهو معروف، فان مصادر أخرى تشير الى أن الاعتراض على هذا الزواج جاء من البيت الأموي الحاكم، اذ سعى خالد بن يزيد بن معاوية الى عبد الملك، وأخبره بهذه المصاهرة التي ان تمت صارت خطرا عليه، حتى قال خالد لعبدالملك: هل علمت أن أحدا كان بينه وبين من عادى ماكان بين

آل أبي سفيان وآل الزبير بن العوام؟ فاني تزوجت اليهم، فما في الأرض قبيلة من قريش أحب إليّ منهم، فكيف تركت الحجاج وهو سهم من سهامك يتزوج الى بني هاشم (٣٩)؟. وجاء أمر الخليفة أن ينصرف الحجاج عن هذا الزواج، بما أحنفة جدا. ونعود فنقول: إن الأمر هنا يتعلق بالمصاهرة، ولكن دلالته على ما يكتنف علاقة الحب تظل قائمة. وسنرى في قصص المحبين ما يؤكد أن فقدان الكفاءة كان آفة عاتية من آفات الحب.

أما القضية الثانية فهي علاقة الزوجة بالجارية حين ترى الزوجة هوى زوجها مع جارية هي مملوكة له، واعتباريا مملوكة لها أيضا. لقد اهتم الجاحظ بنوع معين من الجواري، ونال مهن حاملا على أخلاقهن وسلوكهن، وسنرى كيف حاول التنوخي أن يرد اعتبارهن انسانيا، فيروى عديدا من القصص بين العبد المملوك أو السيد الحر والجارية، تسجل لهذه الجارية نقاء عواطفها ورقة شعورها وقدرتها على البذل في سبيل الحب حتى الموت، الذي اعتبر دائما دليلا لا يجحد على صدق العاطفة. ونعني هنا بالعلاقة بين الزوجة والجارية بين الحق الشرعي في امتلاك عواطف الزوج، وحق الهوى الذي يجعل الزوج يتمرد على هذا الحصار ويسعى — في ظل شرعية أخرى هي ملك اليمين — الى ما يرضي عواطفه. وعلاقة الزوجة بالجارية المرغوبة لم تخضع للدرس، تتجاهل وكأنها واقع مفروض، أو كأنها استمرار لواقع آخر هو «الضرة»، والحق أن الجارية تختلف عن الضرة، وكان استكثار الرجل من الجواري أو عشقه لجارية من جواريه لا يدخل في نطاق تعدد الزوجات بالنسبة لشعور الزوجة. وقد يحدث في حالات نادرة أن تعرف الزوجة بهوى زوجها ورغبته في جارية معينة، فتسعى الى شرائها واهدائها اليه، والأخبار المروية في هذا المعنى تنحصر في الخلفاء وزوجات هؤلاء الخلفاء، وهي أخبار معدودة أو نادرة، مثل هذا الخبر الذي يروي عن

عمر بن عبدالعزيز، وقد علمت زوجته فاطمة بنت عبد الملك بكلفه تجارية قبل خلافته، فطلبها منها وحرص عليها، فأبت أن تدفعها اليه. فلما صار خليفة قدمتها اليه هدية، اذ أصلحتها وجملتها وأرسلتها الى جناحه، ولكن عمر نفسه كان قد تغير، فانصرف عنها، وإن لم تزل في نفسه حتى مات (٤٠). وهناك خلفاء كلفوا بالجوارى حتى غلب هواهم بهن على من عداهن، مثل يزيد بن الوليد وما يروى من جنونه ببجاية، وحسرتة لموتها المفاجيء حسرة أذهلت عقله حتى لزم جثتها المتغيرة. وتبقى عواطف «الزوجة» غامضة في مثل هذه الأخبار والفصص، ولكن ما تدل عليه أن حالة الرضا بالواقع لم تحدث، وما كان لها أن تحدث. فهذا عمر بن شبه يروى خبراً؛ إذ كان الأحنف بن قيس يوماً جالساً مع معاوية، فرت بها وصيفة فدخلت بيتاً من البيوت، فقال معاوية: يا أبا بجر، أنا والله أحب هذه الجارية وقد أمكنتني منها لولا الحياء من مكانك. فقال الأحنف: فأنا أقوم. فقال معاوية: بل تجلس لئلا تستريب بنا فاطمة. وهكذا يقوم الأحنف بتغطية معاوية، في نزوته «المشروعة» خوفاً من غضب الزوجة!!

وهذا خبر آخر يتعلق بالزوجة والجارية أيضاً، فقد ذكر الشعبي: أن عبد الله بن رواحة أصاب جارية له، فسمعت به امرأته، فأخذت شفرة فأتته حين قام وقالت له: أفعلتها يا ابن رواحة؟ فقال: ما فعلت شيئاً. فقالت: لتقرأن قرآننا، والا بمجعتك بها. قال: ففكرت في قراءة القرآن وأنا جنب فهبت ذلك، وهي امرأة غيرة في يدها شفرة لا آمن أن تأتي بما قالت. فقلت:

وفينا رسول الله يتلو كتابه	إذا انشقّ معروف من الصبح ساطع
أرانا الهدى، بعد العمى، فقلونا	به موقنات، أن ما قال واقع
يبست يحافي جنبه عن فراشه،	إذا استقلت بالكافرين المضاجع

(٤٠) منازل الاحباب ومنازه الألباب — مخطوط — ورقة رقم ٢٢

قال: فألقت السكين من يدها، وقالت: آمنت بالله، وكذبت البصر. قال: فأثيت النبي، صلى الله عليه وسلم، فأخبرته بذلك، فضحك وأعجبه ما صنعت (٤١).

فاذا كانت الدراسات العربية قد نوهت طويلا بغيرة العاشق على من يتعشقه، فانها لم تلتفت كثيرا الى غيرة عاشق آخر، يغار من هذا العشق أيضا، وأكثر ما يكون ذلك من الضرتين، وهذا متوقع، ولكنه بين الزوجة والجارية ينم على حرية العشق عند الرجل، وتخطيه للكثير من المواضع الاجتماعية التي ارتبطت بالزواج أصلا، ولم تتسلل الى مقدماته من الحب والهوى. فتخطى حاجز الكفاءة، كما تخطى حواجز الجنس والدين في كثير من الأحيان.



---

(٤١) اخبار النساء ص ١٨٥، ٩٢، ٩٣.

٦

روافِد وَاِتِّفَاقَات





## على مآذبة أفلاطون:

لقد دل السير التاريخي للدراسات حول الحب على عظمة الاهتمام بهذه العاطفة، كما دل التحليل لاتهاياتها العامة على مرونة النظر إليها، فلم يكن البحث في الماهية معطلا لمراقبة أثر الزمن وفوارق المجتمعات والطبقات، كما لم يكن الحرص على مبدأ أخلاقي حاجبا دون تسجيل كيف تعصف هذه العاطفة بالنفوس، حتى تبلغ بها الجنون أو الموت. وقد حرصنا على إبراز جوانب الأصالة في تلك الدراسات، بما يقربنا من ادراك ما يمكن اعتباره نظرية عربية في الحب، وأشرنا أحيانا الى ألوان من التأثير بثقافات أخرى غير اسلامية، دلت بنفسها على منابعها. وإذا كنا نذكر بأنه لاشيء ينبع من لاشيء، وأن أي فكرة أو مادة، إنما هي إفادة من أفكار ومواد سابقة، وأنه لاعيب مطلقا في أن يفيد الفكر العربي من الثقافات السابقة، فأننا نرى أن هذه الثقافات لم تمنح الفكر العربي جوهر نظريته، وإنما ظلت بمثابة روافد متشعبة أدمجت في التيار الرئيسي الذي ظل عربيا اسلاميا في جوهره، أي أن الصلة بين النظرة أو النظرية العربية وغيرها ظلت في حدود التأثير المحمود، الذي ينتقي ما يتوافق وتعميق النظرة الخاصة، ولم يتجاوزها الى المنزلق الخطر: مرحلة التبعية الفكرية. هناك اتفاقات واضحة سنشير إليها، ومردها الى أن التجربة العاطفية في مجال الحب انسانية في جوهرها، وتشابه النظرة إليها أو تتقارب كما تتشابه تجارب المحبين وتتقارب. ومع هذا فستظل النكهة الخاصة تعبق بها أجواء النظرية العربية من حيث هي نتاج عقلية ذات عقيدة وبناء حضاري وثقافي خاص، فمن الوجهة العلمية الخالصة لن تكون الشخصية الواحدة المبدعة، ولن يكون الانطباع الموحد الشامل، لنشاطها العقلي كله، على نقيض مع بعض ما أبدعت حتى وإن اتسم بالخصوصية أو الاستثناء. وما نريد أن نصل إليه ان هذه الطائفة من الفقهاء الذين اتجهوا الى موضوع الحب وألفوا فيه كتبهم، قد

ظلوا «فقهاء» على المستوى الواعي المتعمد، حتى وإن أحسنا تحت السطح صراعاً ناشباً بين العقل المتفقه والنفس اللوامة والعواطف المستنفرة. وقد يتجلى هذا الصراع في حالة من الانقسام نلاحظها حين نضع مقدمة الكتاب في مقابل محتواه الشامل، فنجد المقدمة تقول شيئاً على سبيل التقرير، ونجد المحتوى يقول شيئاً آخر على سبيل الرواية والتعليق والاختيار. وقد يكون المحتوى اسلامي العناوين — كما في ذم الهوى — ولكنه في صميمه يدخل في نطاق القصص والابحار، وقد تغلب عليه الرواية والنقد من خلال الاختيار — كما في الزهرة، ومصارع العشاق، وتزيين الأسواق — وهنا تبقى المقدمات النظرية أدل على المنطلقات الفكرية الواعية التي اعتنقها هؤلاء المؤلفون، وهي إن عبرت في جانب منها عن شخصية «الفقيه»، فإنها ستعبر في جانب آخر عن أن الفقه لم يكن كل بضاعته، وأن تأثيرات واضحة من ثقافات أخرى — قد لا يقرها الفكر الاسلامي — قد وجدت سبيلها الى عقل الفقيه وقلمه، وفرضت نفسها كثقافة عصرية، ولغة مجازية قادرة على تفسير ما عجز الفقيه عن تفسيره في حدود فقهه. والذي نؤكد هنا أن هؤلاء الفقهاء كانوا حريصين على تأكيد المنطلق الاسلامي لدراساتهم العاطفية، ولعلنا نتذكر ما سبقت الاشارة اليه أنه بين دوافع ابن داود لتأليف كتابه عدم رضاه عن محاولات المؤلفين قبله الذين نسبوا الى الأنبياء والصالحين ما لا يليق بهم واباحوه للامة، ويشير الى نتائج الخطر سواء صدقته العامة أو كذبت، ولكن هذا الدافع الديني لم يوجه الفكرة النظرية عن الحب في مراحل الكتاب كله، بل ترددت أسماء أفلاطون وجالينوس وغيرها عبر صفحاته، مما يؤكد وجود رافد قوى من الثقافة اليونانية، قد اطلع عليه هؤلاء الفقهاء، وأفادوا منه في حدود طاقاتهم وحدود المسموح به في المجال الذي اختارته أقلامهم وهو مجال الحب.

ولعل مقدمة ابن حزم لكتابه أعمق دلالة فيما نحن بصدد، إن الفجوة واسعة، ربما الى درجة التناقض بين المقدمة النظرية التي تحاول أن تبدو

إسلامية، والمحتوى المتحرر الذي لم يحد بعض المعاصرين حرجا في وصفه بالادب المكشوف، كما سيمتزج فيها الوافد بالاصل، أي التأثير اليوناني الفلسفي بالفكر الاسلامي المستمد من آيات القرآن وأحاديث الرسول، وانه لمن الطريف حقا أن نجد ابن داود يتبع هذه الآيات والاحاديث بأقوال من التسعر الجاهلي يرى أنها تجري في تيار الآية أو الحديث، كما يورد بعض أقوال حكماء اليونان ثم يتبعها بأبيات من الشعر الأموي تطابقها في المعنى العام، ووجه الطرافة أن الأثر الفلسفي اليوناني قد تأخر إلى القرن الثاني أو الثالث في زمن العباسيين، ومن ثم لن تكون العلاقة محصورة في التأثير والتأثر، وانما هي وحدة الشعور الانساني والمعاناة العاطفية بين الشعوب، ومن ثم يسلم لنا القول بأن أصل هذه الدراسات قد بقي اسلاميا عربيا، وأن التأثير اليوناني ظل في مرتبة الرافد الذي ينير الظاهرة، ويمعقها، ولكنه لم يوجدها من العدم.

ولا يتوقف مدى التأثير اليوناني عند هذين الفقهاء، بل لا يتوقف مداه عند أسطورة الروح المدورة الشكل — كما قال ابن داود — أو الأكر المفسومة، كما قال وفند ابن حزم ونعتقد أنه قد آل لنا أن نتوقف بشيء من التفصيل عند كتاب «المأدبة» لأفلاطون، ليس لأنه المصدر للأسطورة السالفة فحسب، واما لأنه تضمن أكبر مجموعة من الآراء والأفكار عن الحب: مصدره، وطبيعته، وملاحجه، وآثاره، وقبل كل شيء: ماهيته.

وقد يحن لبعض مفكرينا أن يرى في اختيار «المأدبة» عنوانا لمحاورة أفلاطون عن الحب أمرا له دلالة، ذا صلة وثيقة بالحب، وهو تعلق النفس بنفس أخرى عن طريق الحوار (١). ونضيف بدرونا مغزى آخر لا يقل أهمية، بل أكثر من مغزى، فالمحاورة تجري في بيت أجاثون الشاعر، الذي كان يحتفل بالجائزة التي ظفر بها. ومادنا أمام نوع من الحوار الفلسفي واللغة الرمزية، فقد يكون من حقنا اعتبار علاقة «الشعر» بالحب، واعتبار

(١) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابة عن افلاطون ص ٥٣

الظفر فيه «جائزة» أولى تستحق الاحتمال وتثير الحوار من إجماعات ماتدل عليه المأدبة!! ومهما يكن من أمر فقد دار الحوار بين جلساء المائدة، ولم يكتمل الآ حين تدخلت «ديوتيم» في حوار لها مع سقراط، ولانشك في أهمية هذا المغزى. ففي شئون الحب لا يكتمل المعنى الآ بالمرأة، ولانصل الى فصل الخطاب الآ عن طريقها، ويقر سقراط بفضلها صراحة اذ يقول عنها: «وهي التي علمتني هذه الأمور عن الحب».

وفما يخص حوار المأدبة فاننا سنكتفي هنا باللمحة الدالة على اتجاه الآراء فيه، تلك الآراء التي حاولت أن تفسر الحب تفسيراً فلسفياً، وكان المتحدثون يجلسون الى مائدة «أجاتون»، وقد بدءوا بمدح الحب أو ذمه كل على طريقته الخاصة، ولكن ظل الأساس واحداً وهو أن الحب اله، وينبغي النظر اليه بتقديس، وقد أدلى أفلاطون برأيه في النهاية من خلال أستاذه سقراط، بطريقته الحوارية المُنعة القائمة على مناقشة الاضداد، والاعتماد على «الاسقاط» ثم ينتهي الى «دليل الخلف»، فيستقر الرأي — الذي لا رأي غيره — في النهاية.

سنعرض الآراء التي أُلقيت حول المأدبة (٢)، وسنضع في الاعتبار أنه من الضروري تخطي الطابع الوثني لهذه الأقوال، وأن لغتها مجازية ذات دلالات رمزية يمكن اكتشافها بفليل من التأمل.

كان «فيدروس» أول المتكلمين، والحب عنده أقدم الالهة، إنه أول، ليس له نسب، لم يذكر أبواه في أي مؤلف، لاشراً ولا شعراً. وهنا يستشهد فيدروس بعبارة لهزيود، الذي يقرر أن أول الموجودات كان العماء، ثم كانت الأرض ذات الصدر الرحب، وهي الأساس الاكيد لكل الأشياء، ثم الحب .. فهو التعمير وهو الحياة، وهو فاضل خير بطبيعته .. ولذلك يشعر الانسان بالخلجل اذا ارتكب عملاً ينتقص من قدره أمام والده أو صديقه،

---

(٢) انظر عن هذه الآراء كتاب: المأدبة لأفلاطون، ترجمة وتعليق الدكتور علي النشار.

ولكنه أبدا لن يشعر بألم يساوي ألمه اذا وقع منه النقص أمام محبوبه. وبذلك يكون فيدروس قد تحدث عن الأثر الأخلاقي والمظهر الاجتماعي للحب، ورأى أنه سبيل الى الفضيلة، وأنه رباط بين الجماعة.

ثم يتكلم «بوزانياس» فيقرر أن للحب الهتين الأولى أو الكبيرة ابنة أورانوس أي السماء، والأخرى من نسل ديون وزيرس، وهي البانديمية .. أي الشعبية. وهكذا أرجع الحب الى نوعين: سماوي وأرضي أو شعبي. ويقول بوزانياس: على هذا النحو كل مانفعله من الشراب والغناء والحديث، فليس في كل ذلك ما هو جميل اذا نظر اليه نظرة مطلقة، ولكن الطريقة التي يمكن أن يتحقق بها هذا النشاط هي التي تضيف عليه هذه الصفة. وهكذا سيختلف الحب السماوي عن الحب الشعبي، أو الذي هو في استطاعة العامة، فليس الحب في ذاته حسنا أو شريفا الا حين يحركنا الى محبة ما هو شريف، أما الذين يتحركون نحو اشباع اللذة الحسية وعشق البدن فتكون شهواتهم جسدية، وأما الذين يبتدون بالحب الالهي فانهم يتحركون نحو خير المحبوب ومساعدته على بلوغ الكمال، ومن ثم كان الحب قوة تربوية عظيمة الأثر (٣). وقد تكلم الطبيب من وجهة نظر الطب، فقال اركسماخوس الطبيب إن الحب قوة خلاقة نهض بها الكون، كما ذهب الى أن الصحة هي ائتلاف الأضداد بالحب.

وحين يبدأ «أرستوفان» حديثه فإننا سنواجه قصة الانسان المدون أو الأكر المقسومة، فهو أهم خطباء المأدبة بالنسبة لان داود. لقد قدم أسطورة هي بمثابة انثروبولوجيا خيالية — إن صح القول — يحاول أن يفسرها تاريخ التجاذب العاطفي بين الرجل والمرأة وأطواره وأسراره. ويقرر أرستوفان أن الانسان في عصوره السحيقة لم يكن كما نعهده اليوم من اعتدال القامة واتجاه الحركة، بل لم يكن مجرد ذكر وأنثى، وانما كان هناك

(٣) أفلاطون (للأهواي) ص ٥٦.

نوع ثالث هو ذكر وأنثى معا، سبق هذين النوعين أو هو الأساس الغيبي لهما، وكانت صورة هذا المخلوق لها ظهر مستدير، وجوانب دائرية، كما كان مزدوج الاطراف، وله وجهان ركبا على عنق مستدير كامل الاستدارة، وكان مشيه دحرجة !!

ولسنا بسبيل نقد هذه الرؤية الأسطورية، وبصفة عامة فان «انسان» أرستوفان وجد وفيه عوامل الانقسام، ولم يكن له دور متميز في صورته المستزجة أو المزدوجة. ومبعث هذه الأسطورة اعتقاد العلماء والفلاسفة الاغريق أن العالم دائري — وهذا غير كروية الأرض بالطبع — فكل الكواكب دائرية، وهذا الكون ولید حركة الافلاك التي تسير في حركة دائرية أيضا، فالدائرة اذن أكمل الأشكال، وهي المسار للكائنات والظواهر كافة، ومن ثم جاء مخلوق أرستوفان موزعا مع هذه العقيدة. ثم جاءت قضية تطلعه الى بعض أسرار الالهة وتمرده على ارادتها المطلقة — كما حدث من بروميشيوس من قبل —، ومن ثم كانت غضبة الالهة، وقرار «زيوس» كبيرهم بأن يقطع هذا المخلوق الكروي شطرين وبذلك يصير أشد ضعفا، وفي الوقت نفسه سيصير نتاجه أوفر عددا.

ونفضي عن أسطورة أرستوفان الى دلالتها الفلسفية والنفسية، فبعد أن شطر الكائن الطبيعي الى شطرين، صار كل شطر يتوق الى نصفه الآخر، وحين يلتقيان فان كلا منهما يلف ذراعيه حول الآخر، اعلانا عن الرغبة في العودة الى حالة الكائن الواحد، ومن ثم، فن المؤكد — كما يقول أرستوفان — أن حب البشر بعضهم لبعض تأصل في قلوبهم منذ ذلك الوقت السحيق، ذلك الحب الذي يسعى الى أن يجعل من مخلوقين مخلوقا واحدا، ويصير على هذا الوجه شفاء للطبيعة البشرية.

وأخيرا يتكلم «أجاثون» الداعي الى المأدبة والمحتفي به في الوقت نفسه، تاركا مشهد الختام لسقراط. وفي رأي أجاثون أن الحب أصغر الآلهة سنا، وليس أقدمها، بدليل أنه يمقت الشيخوخة ويفر منها، ويتعلق

بالشباب، بل هو الشباب الدائم، وهو مرن أيضا، لأنه ينثني ويتشكل أمام المناسبات والظروف. وعوضا أجاتون معددا نعم الحب على الانسان، فهو الذي يجرّدنا من الاعتقاد بأننا غرباء فيما بيننا، ويجعلنا نفرض بالاعتقاد بأننا ذوو قرى، اذ تعقد تحت لوائه جلسات الفكر والسمو والعبادة أيضا، فهو الاجل والافضل، الذي يفتن عقول الالهة، كما يفتن عقول البشر، وهو مصدر الشعر والفنون الجميلة كلها ... فحين يحب البشر فانهم يتحولون الى شعراء، وتستجيب نفوسهم للجمال.

وهنا يقترب الحوار من رأي أفلاطون الذي سيدلي به سقراط، كما هو متبع في منهج أفلاطون الجدلي ...

ففي النهاية يتكلم سقراط، يروي قصة حوار كان هو طرفا فيه، مع العرافة الفيلسوفة «ديوتيم» — وهي: كما يقول — التي لقتته أمور الحب، وليس من شك في أن اختيار المرأة كطرف في الجدل حول الحب له مغزاه المتشعب، وسنرى أن ديوتيم هي التي علمت سقراط هذه المرة، فكان — في شؤون الحب وأمام المرأة — هو المتعلم لا المعلم !!

ومهما يكن من أمر فقد بدأ الحوار بين سقراط وديوتيم بالاقترار بأنه من الخطأ وصف الحب بأنه جميل أو يرغب في الجمال، وليس بالضرورة أن يكون قبيحا كل مالميس بجميل، فهناك دائما درجة وسطى بين الأضداد، ومن ثم فان الحب ليس خيرا في ذاته وليس جيلا، كما أنه ليس قبيحا في ذاته ولا شريرا، ولكنه — كما تقرر ديوتيم — وسط بين الطرفين، وينبغي أن نوضح فرقا أساسيا بين الوسطية، أو النقطة في منتصف الطريق بين طرفين، كما تبدو في حوار المأدبة، وماتدل عليه في الفلسفة الارسطية، فقد رأى أرسطو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، هما الافراط والتفريط. أما الوسطية في حوار المأدبة فانها تعني أن الصفة ليست من جوهر الشيء، فهو يتقبل الأضداد، حسب الوسائل والغايات، وهكذا الحب، لا يوصف بأنه فضيلة في ذاته، ولا يوصف بأنه شر في ذاته، لا يوصف بأنه اله، ولا

يوصف بأنه شيطان .. انه «الوساطة» بين الالهة والبشر، وهو «وسط» بين الخالد والفاني. وهو في مصدره الغيبي يؤكد هذه القدرة المزدوجة، فهو ابن «الفاقة» و«الحيلة»، وكذلك فانه فقير على الدوام، وهيات أن يكون جيلا أو رقيقا كما يتصوره عامة الناس، بل انه على العكس — فظ قذر حافي القدمين متشرد كأمة (الفاقة) ولكنه بالمقابل فيه شبه من والده، متربص دائما لكل ماهو جميل وطيب، اذ أنه جرىء قوي، قناص لا يهاب شيئا، ولوع بالابتكار لا تنفذ حيله، سفسطائي لا يضارع، وليست له طبيعة الخالدين ولا الفنانين، قد يكون في اليوم الواحد متمتعا بالحياة على أتم نصرة، فاذا به يموت فجأة، وقد يحيا من جديد عندما تنجح حيله بفضل طبيعة أبيه، ومع ذلك ينساب دائما من بين أصابعه ماكسبه من هذه الحيل، فالحب ليس دائما في عوز الفاقة، كما أنه ليس في سعة العيش. وأخيرا — كما تقول ديوتيم — لا يجوز أن نخلط بين الحب والمحوب، فالمحوب دائما جميل، ولكن الحب ليس بالضرورة كذلك وان كان يتعلق بما هو جميل، وهذا هو معنى السعادة في رأي الفلسفة .. أي نشدان الجمال، فهي الغاية التي مابعدا غاية.

### التأثر والأصالة:

ينبغي أن نضع بعض المبادئ المقررة، لكي يتسنى لنا أن نرى الأمور في حجمها ومكانها الصحيح. ولنعترف أولا أن الاطلاع على ترجمة أو تلخيص بالعربية لحوار المأدبة ليس موضع شك، فالإشارة الى «الايروس» أو المخلوق المدور الشكل، لا يمكن ارجاعه الى توارد الأفكار أو الاتفاق، حيث لا أساس له في الأساطير أو العقائد العربية، ويجزم بهذا تعدد الاشارات الى فلاسفة وأطباء في «الزهرة»، بل في كتابات الجاحظ وهي سابقة عليه، وقد ازدهرت الترجمة منذ عصر الرشيد والى مابعد عصر المتوكل (توفى الرشيد سنة ١٩٣ هـ، وقتل المتوكل سنة ٢٤٧ هـ). وسنرى الآن بشكل قاطع أيضا أن تأثير أفلاطون والثقافة اليونانية يتجاوز «المأدبة» الى



مقولات وتيارات أخرى. ولكن من وجهة أخرى سيكون من الخطأ البالغ والظلم للثقافة العربية أن نعيد أي لون من التشابه الفكري الى التأثير المباشر، فليس الحب وقفا على عصر أو شعب أو ثقافة، وهو مما تتشابه فيه الطباع والمشاعر والمسالك كما قدمنا، وسنجد في كلام العرب ما يكاد يكون اعادة لمجموع الأقوال حول المائدة، بصرف النظر عن أسطورة الايروس التي قال بها ارستوفان وحده، ومع هذا فإن هذه الأقوال تكشف عن طبيعة الفراسة العربية، والقدرة على الملاحظة، والدراية بالطباع والأخلاق، ولم يكن العرب بحاجة الى ثقافة أخرى لترشدهم الى شيء من ذلك، وهذا شعرهم يشهد بصدق الدراية ورهافة الشعور ودقة الملاحظة للواقع الحسي والواقع النفسي معا.

وهذه جملة من الأقوال تناظر أقوال المتحاورين حول المائدة:

\* قول الأصمعي في جواب سؤال عن سبب العشق :

إذا تقادحت الأخلاق المتشاكلة، وتمازجت الأرواح المتشابهة، ألهمت لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتز لاشراقه طباع الحياة، ويتصور من ذلك النور خلق خاص بالنفس، متصل بجوهريتها، يسمى العشق.

\* وقال ثعامة :

العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك، مسالكة لطيفة، ومذاهبة غامضة، وأحكامه جائزة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وأعطى عنان طاعتها وقود تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمى في القلوب مسلكه.

\* وقال ابن الدباغ :

اعلم أن مطلب ذوي العقول الكاملة، والنفوس الفاضلة، نيل السعادة

القصوى، التي معناها الحياة الدائمة في الملأ الأعلى، ومشاهدة أنوار حضرة قدس المولى، والتلذذ بمطالعة الجمال الالهي الأسني ... وانما سبق للنفس التلذذ بالمحسوسات قبل اللذة بالأمور الروحانية لتقدم الحواس وقوى الطبع البدني من أول النشء قبل اندراج نور العقل وإشراقه على الذات الانسانية .. واعلم أنه متى كانت المناسبة التي بين المحبين بالفطرة الأولى خفيت أسباب المحبة في هذا الوجود، وإن اتفقت بعد فإن كانت تلك الأسباب ظاهرة فزمان ظهور المحبة بقدر ارتفاع العوارض عن إحدى الذاتين حتى تحصل المناسبة، وربما كانت المناسبة فيما بعد بما يقرب بالرياضة والتنقل في أطوار المحبة حتى تعود إلى أخص رتب القرب. وهذه الأطوار هي مقامات المحبة (٤)

• وعقد ابن القيم باباً تحت عنوان: «في أن العالم العلوي والسفلي انما وجد بالمحبة ولأجلها، وأن حركات الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك انما وجدت بسبب الحب». وفي هذا الباب، يقسم كل ما في العالم من حركة تحت ثلاثة أنواع: اختيارية وقسرية وطبيعية، ثم يقول:

والحركة الاختيارية أصلها الإرادة، والقسرية والطبيعية تابعتان لها، فعاد الأمر إلى الحركة الإرادية، فجميع حركات العالم العلوي والسفلي تابعة للإرادة والمحبة، وبها تحرك العالم ولأجلها، فهي العلة الفاعلية والغائية، بل هي التي بها ولأجلها وجد العالم، فما تحرك في العالم العلوي والسفلي حركة إلا بالإرادة والمحبة سببها وغايتها، بل حقيقة المحبة حركة نفس المحب إلى محبوبه، فالمحبة حركة بلا سكون. وكمال المحبة هو العبودية، والذل، والخضوع، والطاعة للمحبيب (٥).

---

(٤) مشارق أنوار القلوب ص ٤ - ٩.  
(٥) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٥٥ - ٥٩.

ففي مثل هذه الأقوال نجد الايمان بقدم الحب (على الأقل كصفة من صفات الله) وإسناد كل ماوجد في الكون اليه، وأنه ملك مطاع، وأنه مفجر لمواهب الانسان ومشاعره، وأنه يجعله يقبل مالم يكن يرضى من قبل، وأنه يلعب بمصائر الناس .. الخ. وهذا التشابه في المعاني العامة لا يعني التأثير المباشر، هذا فضلا عن أن التأثير المباشر الذي سنجده يتحدد بترديد بعض الأقوال منسوبة صراحة الى أصحابها من قدماء اليونان لا يؤدي الى القول بفقدان الأصالة؛ لأن هذه الأقوال المنسوبة صراحة لفلاسفة وأطباء وخطباء تلتقي في معناها العام مع أقوال أخرى للعرب، ولأنها مجرد آراء فردية ولا تمثل نظرية أو عقيدة عندهم، ولم تقم عليها نظرية أو عقيدة عندنا.

وقد سبق أن عرفنا ماردد ابن داود من زعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل، وكذلك فقد حكى عن أفلاطون أنه قال: ماأدري ماالمهوى، غير أنني أعلم أنه جنون الهي لا محمود ولا مذموم. كما نقل زعم بطليموس عن الاتفاق في الصداقة والعداوة، ومازعم جالينوس عن المشاكلة، وقوله ان العشق من فعل النفس وهي كامنة في الدماغ.

وينقل جعفر السراج عن أبي بكر بن المرزبان بسنده، أن سقراط الحكيم قال: العشق جنون، وهو ألوان كما أن الجنون ألوان (٦).

ويتوسع ابن الجوزي في ايراد مثل هذه التعريفات المقتضبة، وهالك جملة من اقتباساته:

قال أفلاطون: العشق حركة النفس الفارغة بغير فكرة.

وسئل يوزجانس عن العشق، فقال: سوء اختيار صادف نفسا فارغة.

وقال أرسطاطاليس: العشق هو عوى الحس عن ادراك عيوب المحبوب.

(٦) مصارع العشاق جـ ١ ص ١٥.

وقال فيشاغورس: العشق طمع يتولد في القلب، ويتحرك وينمي، ثم يتربى، ويجتمع اليه مواد من الحرص، فكلما قوى ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج، والتماذي في الطمع، والفكر في الأماني، والحرص على الطلب، حتى يؤديه ذلك الى الغم المقلق.

وفي هذا المعنى قال المتنبي:

وما العشق إلا غرة وطماعة يعرض قلب نفسه فيصااب  
وقال بعض الفلاسفة: لم أر حقا أشبه بباطل، ولا باطلا أشبه بحق، من العشق. هزله جد، وجده هزل، وأوله لعب وآخره عطب (٧). وفي «ذكر أدوية العشق» ينقل عن بقراط قوله: قصمت الأدوية بالعقاقير وأقتها بازاء العلل، فأعياني دواء الحب بعد تمكنه أن أدركه (٨). وينقل في مكان آخر عن جالينوس، ماسبق لابن داود اقتباسه مع تغيير طفيف في التركيب لا ينال من وحدة المعنى، فالعشق من فعل النفس، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد، وفي الدماغ ثلاثة مساكن: للتخيل والفكر والذكر، ولن يستحق العاشق هذه الصفة حتى تسخر كل نفسه للعشق (٩).

ويردد ابن القيم جانبا مما سبق اليه ابن داود وابن الجوزي (١٠)، وسيمضي موكب الاقتباس ويتوسع عند التأخرين، وليس من هنا أن نستقصي هذه النقول، حين لا تدل على تأثير فكري صريح، وتصير مجرد أقوال حكيمية منتشرة.

وأحسب أننا الآن على أهبة التوقف عند مسائل محددة، نحسم بها قضية التأثير والأصالة على أن نضع في الاعتبار دائما أن العرب من أصحاب

(٧) ذم الهوى ص ٢٨٩، ٢٩٠.

(٨) السابق ص ٥٨٣.

(٩) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٨ وذم الهوى ص ٣١٤.

(١٠) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٧ - ١٤٠.

الدراسات عن الحب كانوا حريصين دائما على أن يكتشفوا في تراثهم العربي الاسلامي مقابلا لما يقرءون في الثقافة اليونانية أو غيرها، وقد رأينا من قبل كيف سجل ابن داود حديثا نبويا عن الأرواح الجنود المجندة، قبل أن يضع أمامنا أسطورة الروح المدورة الشكل، وكيف عقب على هذه الأسطورة بأبيات من الشعر الجاهلي والأموي، فهو بالطبع شعر معبر عن أصحابه وتراثهم، وليس صدى لتأثير وافد. وكذلك فعل ابن حزم حين يكشف عن ماهية الحب بأنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع. وقد أرجع ابن حزم تعريفه هذا الى الآية الكريمة: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها) وكان تعقيبه الرائع عليها، وهو قوله: «فجعل علة السكون أنها منه»، فابن حزم يأخذ بالتعليل الميتافيزيقي، على الرغم من أنه يقرر في البداية أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال، وأن الشكل دأبا يستدعي شكله، فانه لا يترك هذا القول يفهم فيما يدل عليه ظاهره، فليس المقصود بالشكل الهيئة، «ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة، ونحن نجد كثيرا ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره، ولا يجد محيدا لقلبه عنه. ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه (١١)». واذن فإن التعويل على (جعل منها زوجها) رجع بنا الى النفوس لا الأجساد أو الأخلاق، والتعويل على جوهر معقول، وليس على مادة ملموسة أو صفة معلومة هو في ذاته رجوع الى التصور الميتافيزيقي لقضية الحب، وهذا بدوره ينتهي الى المعنى الرمزي الذي انتهت اليه اسطورة «الايروس» دون أن يكون هذا ملزما بتقبلها في مراحلها أو تفصيلها.

على أننا يمكن أن نجد ما يعتبر مركزا لتأثر مباشر بالفلسفة اليونانية في القول بأثر النجوم في تشكيل أخلاق الناس وتولين أمرجهم، ومن ثم عقد

حالات من التوافق أو التنافر فيما بينهم. ونرى أن هذا القول تفريع على قول آخر دار حوله جدل كثير وانقسم فيه الفلاسفة والمتكلمون، وهو قضية خلق العالم، فلنكي يحفظ بصفة القدم لله تعالى وحده، وصف العالم بأنه حادث مخلوق، ولكن فريقا من المؤمنين بهذا القول - في الفلسفة اليونانية - اصطنع مأزقا وراح يتحايل للتغلب عليه، فالله سبحانه واحد، ولا يصح أن يصدر عنه غير واحد، حتى لا يلبس الكثرة أو التعدد، فكيف يمكن أن يصدر عنه العالم بشكل مباشر، وهذا العالم مكون من جزئيات؟ للخروج من هذا التناقض المفترض وضعت نظرية الفيض Emanation التي تنسب الى أفلوطين، وهي نظرية معقدة، خلاصتها أن الموجود الأول واحد، قد صدر عنه واحد فقط، هو المعلوم الأول، أو العقل الأول، الذي سيفيض عنه عقل ثان، كما سيفيض عنه نفس الفلك الأقصى أو السماء التاسعة، وجرم الفلك الأقصى أيضا، أي أن هذا العقل الأول هو الذي يحمل طبيعة الانقسام والتعدد، وسيحمل العقل الثاني طبيعة الانقسام أيضا اذ يفيض عنه عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه، ومنه يفيض عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه، ومن هذا العقل الرابع يفيض عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه، وتمضي السلسلة حتى تصل الى العقل العاشر أو العقل الفعال الذي يفيض عنه المادة التي تقبل الكون والفساد.

لقد قال بهذه النظرية من الفلاسفة الاسلاميين ابن سينا والفارابي، وقد ردها الغزالي ووصفها بالشناعة ووصف أصحابها بالاغترار بالعقل (١٢)، والذي يعيننا منها الآن أنها جعلت الأفلاك والكواكب في مرتبة أعلى من مرتبة العالم، هي أقرب الى الله، والتسلسل الهرمي يجعل السابق أصلا ومصدرا لللاحق، وهذا نوع من التحكم وحتمية الارتباط والتأثير وقد لا يشير أصحاب النجوم الى هذه النظرية، ولكننا نرى أنها الأساس المختفي الذي تحركت منه مزاعم تأثير النجوم في حالات الحب

والكراهية. ولا بد أن نعود الى هذه النقطة بشيء من التفصيل.

## نفس أو أنفـس؟ :

ونستكمل هنا الرؤية الأفلاطونية للنفس، ونرى مدى تأثيرها في تعليل الحب عند المفكرين العرب. والنفس عند أفلاطون مزاج يتألف من قوى ثلاث: أحدها هذه القوة العاقلة التي تفهم الأشياء وتبينها، وتنتقل من المحسوس الى المفهوم، ومن المركب الى المجرد حتى تنتهي الى الحقائق الثابتة، ثم الى حقيقة الحقائق أو فكرة الخير أو الاله. والثانية هذه القوة الغضبية التي وكل اليها الدفاع عن الحياة والاحتفاظ بها، وهي التي نسميها الشجاعة، وهي التي تحملنا على أن نغضب ونثور كلما احتجنا الى الغضب والثورة. والثالثة هذه القوة الشهوية، التي تعني بوجود الجسم المادي، لأنها تحمل على ارضاء شهواته المختلفة: من الأكل والشرب وما يتصل بهما من أنواع اللذات. ولكل قوة من هذه القوى الثلاث مركزها في الجسم؛ فأما الأولى فستقرها الرأس، وأما الثانية فستقرها الصدر، وأما الثالثة فستقرها البطن.

والنفس عند أفلاطون تشبه عربة يقودها جوادان أصيلان: أحدهما الغضب والآخر الشهوة، أما سائق الجوادين فهو العقل. واذن فلا بد أن يوجد بين هذين الجوادين توازن في القوة وتوافق في الحركة من جهة، ولا بد من أن يوجد بينهما وبين السائق توازن آخر يضطرهما الى الخضوع له والاذعان لأمره من جهة أخرى. فإذا اختل التوازن بين الجوادين أو بينها وبين السائق، فذلك مصدر الشر الذي نتورط فيه. قد تسرف القوة الغضبية حتى تسيطر على القوتين الأخرين، واذن فنحن متهورون مندفعون. وقد تسرف القوة الشهوية؛ واذن فنحن عبيد اللذة وأرقاؤها. وعلى هذا النحو يرى أفلاطون أن الفضيلة حقا إنما هي مزاج ينتج من التوازن بين هذه القوى، بحيث يستطيع الجسم أن يحيا، ويحتفظ بحياته دون أن يحول بين النفس

العاقلة وبين الطموح الى الخير والسمي الى الوصول اليه (١٣).

هذا أكثر التصورات للنفس شهرة في الفكر اليوناني، والتقسيم والتوازن هو جوهر النظرية الأفلاطونية في الأخلاق، واذن فان طغيان أي قوة من قوى النفس الثلاث، واستئثارها بالقيادة والتوجيه سيعني حدوث خلل ما، لا ترضى عنه النظرية الأخلاقية. فالى أي قوة من هذه القوى يرجع الحب؟ لقد ربطه أفلاطون على لسان ديوتيم، بالوسيلة والفرض أو الغاية، ومن هنا تصح أو يمكن أن تصح العبارة المنسوبة الى أفلاطون في وصف الهوى بأنه جنون الهوى لا محمود ولا مذموم!! أي لا يحمده في ذاته، ولا يذمه في ذاته.

أما اصحابنا فانهم — أو بعضهم على الأقل — قد أفاد من روح هذا التصور، وأطلقه أوصافا على بعض أنواع النفوس، وهو أمر متوقع على أي حال كاستداد أو توسع طبيعي للقول بالمشاكلة، وانما ظهر أفلاطون — أو أثره — في اطار التقسيم وتحديد واختيار خصائص كل نفس. فتحت عنوان «في ذكر سبب الحب والعشق» يعالج ابن الجوزي هذه القضية من أكثر من زاوية، ولكنه يبدأ بما يسميه: أنواع النفوس فينسب الى «حكماء الأوائل» أنهم قالوا ان النفوس ثلاث:

نفس ناطقة، ومحبتها منصرفة الى المعارف واكتساب الفضائل.

ونفس حيوانية غشبية، فحبها منصرفة نحو القهر والغلبة والرياسة.

ونفس شهوانية، فحبها منصرفة الى المأكول والمشرب والمناكح.

ثم يقول ابن الجوزي: «ونحن الآن مبتدئون لنشرح عشق هذه النفس الشهوانية، فنقول: سبب العشق مصادفة النفس مايلاثم طبعها (١٤) ... الخ. ويجدر بنا أن نتأمل كيف حصر ابن الجوزي مفهوم العشق — من

(١٣) قادة الفكر من ١٠٧ — ١٠٩.

(١٤) ذم الهوى من ٢٩٦.



حيث يدري أو لا يدري — في المناكح، أي البحث عن المتعة الجنسية، ومن ثم كان منطقياً أن يعيده الى النفس الشهوانية، ولو أعاد نظره في التقسيم وأمعن النظر في مفهوم العشق ذاته لأمكنه أن يكتشف من العشق أنواعاً تدخل في نطاق طلب المعارف واكتساب الفضائل. ومن ثم فانه ليس باستطاعتنا تقبل هذا التقسيم الجامد، ومن حقنا أن نبحت عن بديل أكثر مرونة وفهماً لتداخل الطبائع وتفاعل الصفات، ولعل ابن الجوزي نفسه قد أشار الى جانب طيب في العشق حين ردد مع من يتدحونه بأنه لا يكون إلا من لطافة الطبع، ولا يقع عند جامد الطبع حبيسه، وأنه يجلو العقول ويصفي الأذهان ما لم يفرط، فاذا أفرط عاد سهاً قاتلاً (١٥). وليس وصف الانراط بالسمية وقفاً على العشق بأي حال، انه حكم شامل لكل شيء، ومن ثم فانه خارج عن كلامنا.

وقد تطلق عبارات أخرى على الأقسام الثلاثة، ولكن الدلالة تبقى كما هي، فابن القيم يقسم النفوس الى: نفس سماوية علوية، ونفس سبعة غضبية، ونفس حيوانية شهوانية، والحب في هذا العالم دائر بين هذه النفوس الثلاثة، فأني نفس منها صادفت ما يلائم طبيعتها استحسنته ومالت اليه (١٦).

وقد نجد في التصور الصوفي مرونة أكثر، مع امكان الحركة بين الأقسام، أو الترقى من مستوى الى مستوى. فالديلمي مثلاً (أبو الحسن علي بن محمد) يقسم المحبة — وليس النفوس — الى خمسة أنواع، ويرى أنها لخمس أصناف، وهذا متوقع: نوع الهى لأهل التوحيد، ونوع عقلي لأهل المعرفة، ونوع روحاني لخواص الناس، ونوع طبيعي لعامة الناس، ونوع بهيمي لردال الناس. والديلمي لا يتجهج بالذم على أي نوع من هذه

(١٥) السابق ص ٣٠٦.

(١٦) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٥٩ وما بعدها.

الأشواع، باستثناء الأخلاق البهيمية، على أنه مع إيمانه بأهمية الترتيب التنازلي الذي حفظ به قيمة كل نوع، تدرجا من المحبة الالهية الى البهيمية، فانه يبدأ بذكر وتحليل المحبة الطبيعية مؤثراً لها لأسباب سنرى أهميتها الآن.

يقول :

«واعلم أنا انما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية، لأنه منها يرتقي أهل المقامات الى ما هي أعلى منها حتى ينتهي الى المحبة الالهية . وقد وجدنا النفوس الحاملة لها اذا لم تنهيا لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الالهية، فاذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة وأريحمة النفس ونورانية الروح، قبلت المحبة الطبيعية، ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول الى غايتها والارتقاء الى معدنها، فنازعت أصحابها وهم المحبون، فأزعجتهم حتى ترتقي بهم الى الالهية درجة درجة، كلما قربت درجة ازدادت شوقا الى ما فوقها حتى تتصل بالغاية القصوى (١٧)».

والأهمية الواضحة التي يضيفها هذا الاقتباس أنه لم ينظر الى أهل المحبة الالهية على أنهم صنف أعلى من البشر أو متميز عنهم، إن المحبة الطبيعية هي البداية، وهي علامة السوية الانسانية والاستعداد للترقي في نفس الوقت، والذي لا يسخو طبعه لمحبة البشر، وعشق الجمال، ويتجاوز تلقائيا ذاته الفردية ليتفانى في حب شخص آخر، ويرى سعادته في اسعاده، هو بالضرورة عاجز بل أكثر عجزا عن أن يفتح وجدانه للدرجات الأخرى والوفاء لمشتعلباتها، فأين هو من الحب الروحي والحب العقلي والحب الالهي ؟! وحين نقول بالاستعداد الفطري للحب أو الطبيعة فاننا نقول بالمشكلة في نفس الوقت من حيث هي اتفاق طبائع وتجاوب فطري بين اثنين اتفقا شعورا وهدفا. ويتأكد هذا حين يعود الديلمي الى تقسيمه السابق، فيستبعد المحبة البهيمية، ثم يجعل الأربع الباقية في ثلاث مراتب :

(١٧) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف من ١٥.

«عجة بين العبد وربّه بلا واسطة، وهي منزلة أهل التوحيد والمعرفة، وعجة تعارف الأرواح في الغيب، وهي منزلة أصحاب المقامات وهم خواص المؤمنين، وعجة بين صالحى المؤمنين وعوامهم وهي من مشاكلة الطبيعة (١٨)».

وليس من المحتم — حيث يفتقد الدليل القاطع — أن يكون كل ما يظهر فيه تأثير الفكر الأفلاطوني قد وصل الى المفكر العربى بطريق مباشر، فقد كان أفلاطون مدرسة واسعة الانتشار، كثيرة التلاميذ، أضيفت اليها اجتهادات كثيرة من هؤلاء التلاميذ، وهذا الدكتور فؤاد زكريا في دراسته عن : «التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس»، يسجل على أفلوطين كيف كان موقفه توفيقيا أو تلفيقيا بين التعاليم المتعارضة من لدن أفلاطون، والرواقية ذات النزعة المادية. حتى أننا نجد — كما يقول — رواقيا مثل بوزيدونيوس يقتبس نظريات أفلاطونية عديدة كالتقسيم الثلاثى للنفس، ويقول بفيض الجزء العاقل من النفس، أي المبدأ المدبر لها، من الجوهر الالهى، ثم بعودته الى ذلك الجوهر مرة أخرى. أما أفلوطين فانه في تساعياته قد طرح تفاصيل أكثر، اذ تحدث في التساعية الأولى عن تطهر النفس، وفي الأخيرة يتحدث عن اتحادها مع المبدأ الأول، وفي التساعيات الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجي (١٩).

واذا صح أن النزعة الصوفية هي التي تميز مذهب أفلوطين عن مذهب أفلاطون (٢٠)، فن الممكن القول بأن الأثر الأفلاطوني قد وجد طريقه الى الفكر العربى عبر أفلوطين، لتوافق المنحى الدينى الحلقى، وللقول بظهور

(١٨) السابق ص ٣٢.

(١٩) التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس (دراسة ومقدمة) ص ١٥ — ١٧

والراجع المبينة بها.

(٢٠) السابق ص ٥٠.

آثار شرقية في فلسفة أفلوطين، ولما نحن بصدد الآن من وضوح التأثير في مجال التصوف أكثر من غيره.

وقد تذكرنا آراء ابن حزم في تعليل الحب، بجانب من رأى أفلوطين في النفس، فقد رفض أفلوطين من البداية اعتبار النفس شيئاً مادياً، كما رفض اعتبارها مرتبطة بالجسم أو متوقفة عليه بأي معنى من المعاني. ويضيف أفلوطين الموجودات من حيث القابلية للانقسام الى موجودات من طبيعتها أن تكون منقسمة، وهي الأشياء المادية الحسية، وأخرى لا تقبل الانقسام على الإطلاق مثل الأفكار العقلية. وهناك ماهية ثالثة تجمع بين الطبيعتين وتمثل في النفس، فهي منقسمة ولا منقسمة في نفس الوقت، لأنها قريبة من المعقولات، غير أنها تحل في البدن، والدليل الذي يبرهن به أفلوطين على أن النفس غير تامة الانقسام هو تلك الوحدة العضوية والنفسية التي تسود الكائن الحي، بحيث يحس كله بأي مؤثر يقع على جزء معين من جسمه، مما يقطع بأن النفس ليست أجزاء منفصلة تمام الانفصال، وإنما وحدة واحدة لا امتداد فيها ولا أجزاء (٢١)، فهل تحمل عبارات ابن حزم هذا التصور نفسه، أو شيئاً منه حين يقول في ماهية الحب: «والذي أذهب اليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكرم مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها. وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال (٢٢)». فهل الإشارة الى أصل العنصر الرفيع، والمقر العلوي للنفس، هل لهذه التعابير الغامضة معنى غير الإشارة الى نظرية الفيض، والقول بالنفس الكلية، وتجاور الوحدة والانقسام في طبيعتها؟! وجدير بالذكر أن بعض الدارسين قد ربط هذا

(٢١) السابق ص ٨٨ - ٩٥.

(٢٢) طوق الحمامة ص ٢١.

الاعتباس السابق من «طوق الحمامة» بأفلاطون وحديثه المشهور عن «الايروس» حول «المأدبة» (٢٣)!! مع أن ابن حزم — كما هو واضح في سياق الاعتباس، وهو جزء أسقطه الباحث الفاضل — قد رفض صراحة ما حكاه ابن داود، والذي حكاه ابن داود هو أسطورة الايروس ذاتها، والفرق البازغ بين قول ابن داود وقول ابن حزم مائل في ظهور كلمة «النفس» عند ابن حزم، وكلمة «الروح» عند ابن داود، وقد تعني عبارة «النفوس المقسومة» و «أصل عنصرها الرفيع» الإشارة الى النفس الكلية التي تضم أشتات الكون، وتتمثل في كل جزء منه، وفي كل شخص أيضاً، قياساً على مشول النفس في كل جزء من الجسم، وهنا يلعب «الاستحسان الروحاني» دور المؤكد والمحقق «للامتزاج النفساني» وقد وضعهما ابن حزم مترادفين، فالمحبة عنده «استحسان روحاني وامتزاج نفساني»، في الجملة الأولى شعور خالص واهتمام بالمعنوي المعقول، وفي الثاني ما في طبيعة النفس من معنى معقول، حال في المادى الملموس!!

على أنه من الضروري أن ننبه الى أن التصور الأفلاطوني للنفس قد أشار الى نفس واحدة تنطوي على ثلاث قوى، تحظى بكاملها في حالة التوازن، وتنحرف اذا ما تغلبت احدى هذه القوى الثلاث على غيرها، أما التصور الاسلامي فقد جنح الى تعدد الأنفس بحسب ما يغلب على طبيعتها، وربها صعوداً وهبوطاً اعتباراً لهذا الطبع الغالب، دون أن يعني بحالات التداخل والصراع بين الطبائع في داخل النفس الواحدة، وفي هذا التصور قدر من التسرع والسطحية، والميل الى التصنيف القاطع، وليس في عالم النفس شيء قاطع محدد لا يقبل الآ قولاً واحداً. وخير التصورات الاسلامية وأكثرها مرونة تلك التي رأت امكانية التواصل بين هذه النفوس أو الانتقال من نوع الى نوع.

---

(٢٣) ابن حزم الأندلسي ص ٢٣٥.

## إخوان الصفاء وماهية العشق :

وضع اخوان الصفاء رسالة تحت عنوان «في ماهية العشق»، وهي الرسالة السادسة من رسائلهم النفسانيات العقلية (٢٤)، فيشيرون صراحة الى تأثرهم المباشر وموقفهم التسجيلي الناقل، اذ يقول كاتب الرسالة: «ونريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفا مما قالت الحكاء والفلاسفة في ماهية العشق، وكمية أنواعه، وكيفية نشوئه ومبدئه...» السخ، ويتبع ذلك بأحكام الأخلاقيين عليه، فهناك من ذمه وذكر مساوئ أهله وقبح أسبابه وزعم أنه رذيلة، ومن قال إنه فضيلة نفسانية، ومدحه، وذكر محاسن أهله، وزين أسبابه، وهناك من لم يتعمق في الأسباب والدوافع فزعم أنه مرض نفسي، ومنهم من قال انه جنون الهي، ومنهم من زعم أنه همة نفس فارغة...

ويناقش كاتب الرسالة هذه المزايم ويفندها، فاذا كان العشق يترك النفس فارغة من جميع الهم الآتم المشوق، فان هذا لا يعني أنه من فعل البطالين الفراغ كما زعم من لا خبرة له بالأمور الخفية والأسرار اللطيفة، ولا يعرف من الأمور الا ما تجلّى للحواس وظهر للمشاعر، وأما الذين زعموا أنه جنون الهي فانما قالوه لعجزهم عن مداواة من أصابهم بغير الدعاء والصدقة والقراين، وهنا يذكر أبيات عروة بن حزام، قتيل الحب، كما يسميه :

بذلت لعراف الإمامة حكمة	وعراف نغد إن هما شغباني
فما تركنا من سلوة يعرفانها	ولا رقية إلا بها رقباني
فقالا: شفاك الله! والله ما لنا	بما ضمنت منك الضلوع يدان

ويظهر هذا العجز عن مداواة العشق فيما يذكر من أن الحكاء والأطباء

---

(٢٤) وهي الرسالة السابعة والثلاثون في التسلسل العام. انظر: رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء - المجلد الثالث ص ٢٦٩ - ٢٨٦.

من اليونانيين كانوا إذا أعياهم علاج مريض ويشوا مه حملوه الى هيكـل المشتري، وتصدقوا عنه وصلوا، وقربوا قربانا، وسألوا الكهنة أن يدعوا له بالشفاء.

أما أسباب العشق، كما جاءت في الرسالة فانها تستغرق كل ما سبقت الإشارة إليه..

١ — فمن الحكماء من زعم أن العشق هو افراط المحبة وشدة الميل الى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع، والى شخص دون سائر الأشخاص، أو الى شيء دون سائر الأشياء. وهذا الهوس بالشيء الواحد يسميه بعض الأطباء مالىخوليا، ومن ثم فهو يتجاوز العشق البشري كعلاقة بين اثنين، من شخص نحو آخر من أبناء الجنس، ذكرا كان أو انثى، وهذا الأخير هو ما تهتم به الرسالة.

٢ — ومن الحكماء من قال إن العشق هو غلب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد، أو نحو صورة مماثلة في الجنس. ومنهم من قال إن العشق هو شدة الشوق الى الاتحاد، ولهذا فأى حال يكون عليها العاشق يتمنى حالا أخرى أقرب منها، ولهذا قال الشاعر:

أعانقها، والنفس بعد مشوقة	إليها، وهل بعد العناق تداني؟
وألّم فاها كمي تزول صبابتي	فيزداد ما ألقى من الهيمان
كأن فؤادي ليس يشفى غليله	سوى أن يرى الروحين يمتزجان

٣ — ويمتزج القول بالمشاكلة، بالتقسيم الثلاثي الذي تعرفنا عليه، عن أنواع النفوس، ويستندان معا الى القول بتأثير النجوم، مع اضافة هامة، رأينا جانبها منها عند الديلمي فيا اقتبسناه من كتابه: «عطف الألف المألوف على اللام المعطوف». فهناك من النفوس: النفس

النباتية الشهوانية، والنفس الغضبية الحيوانية، والنفس الناطقة. أما الإضافة الهامة فتتجلى في قول إخوان الصفاء: «إنه ليس أحد من الناس يخلو من نوع من هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرناها، أو يكون آخذاً بنصيب من كل واحد منها قل أو كثر». وهذه الإضافة الحاسمة اكتسب الاطار مرونة، هي وحدها التي تجعله — برغم النص على امكانية الجمود داخل اطار واحد — قادراً على استيعاب الخبرات والنماذج الانسانية المتنوعة، والتي هي أكثر تعقداً وتداخلاً من استعارة صفات النبات والحيوان والعقل.

وقد تدرج القول بالطبائع الثلاثة السابقة الى التعليل بأثر النجوم، وكأنما هو الحل الميتافيزيقي الوحيد، لواقع علمي مشاهد. حقاً: اذا كانت الأنفس نباتية أو حيوانية أو ناطقة، وأنها تتجاذب لهذا الشبه، وتتنافر لانعدامه، فما الذي جعلها في واحد من هذه الأنواع دون الآخرين؟

«والعلة في ذلك أنه لما كان من شأن النفوس أن تتبع أمزجة الأبدان في اظهار أفعالها وأخلاقها ومعارفها، وبخاصة ما كان أغلب منها في المزاج، وأقوى في أصل التركيب... وذلك أن كل انسان يكون المستولي عليه، في أصل مولده، القمر أو الزهرة وزحل، فان الغالب على طبيعته قوة النفس الشهوانية نحو المأكولات والمشروبات والجمع والأدخار لها. وان يكن المستولي المريح والزهرة أو القمر، فان الغالب على طبيعته شهوة الجماع والمناكح. وان كل المستولي على أصل مولده الشمس والمريح، فان الغالب على طبيعته تكون شهوة النفس الغضبية نحو القهر والغلبة وحب الرياسة. وان كان المستولي عليه، في أصل مولده، الشمس وعطارد والمشتري، فان الغالب على طبيعته تكون شهوات النفس الناطقة نحو المعارف واكتساب الفضائل والعدل.

وقد بينا في رسالة مسقط التطفة كيف يتقرر في جبلة الجنين وطبع



المولود تأثيرات هذه الكواكب. وبيّنا في رسالة الأخلاق كيف يعتاد الانسان باكتساب تلك الطباع، والأخلاق التي في الطباع، قبولها وتبنيها، أو ضد ذلك».

ويشعر كاتب الرسالة بالقلق حين يشاهد من تغيّر أحوال العشاق ما لا يمكن تفسيره بعلّة ثابتة راجعة الى يوم ميلاد العاشق والمعشوق، فيضيف عبارة دالة، ترجع الى حركة الأفلاك أيضا : «وأما تغيّر العشق بعد ثباته زمانا طويلا فهو تغيّر أشكال الفلك في تحاويل سنّى مواليد الناس، وسير درجة الطالع وتنقلها في حدود البروج والوجوه، وهكذا تسييرات شعاعات الكواكب في أبراج الانتهاءات في مستقبل السنين».

ولا ينسى كاتب الرسالة أبيات ابن الرومي الثلاثة، وما فيها من إشارة الى الاتحاد بين روحين، فيقول إن الاتحاد من خاصية الأمور الروحانية، والأحوال النفسانية، لأن الأمور الجسمانية لا يمكن فيها الاتحاد، بل المجاورة والممازجة والمماسّة لاغير.

وتحمل رسالة اخوان الصفاء في ماهية العشق أول اشارة صريحة الى الحب الأفلاطوني، حب الأستاذ للتلميذ، والكاتب يعطيه اهتماما واضحا، وهو عنده ذو أهداف تربوية، وهو نتاج أوضاع حصارية، ولهذا لا تعرفه غير البلاد ذات الحضارة، ويؤكد اعتزازه بهذا الحب؛ إنه يصف محبة الرجال للنساء وعشقهن بأنه أمر مركوز في طباع أكثر الحيوانات التي لها سفاد، وذلك ليكون منها النتاج، «والغرض منها بقاء النسل، وحفظ الصورة في الهياولي... والغرض من هذه كلها بعيد من أفكار أكثر العقلاء». أما أكثر العقلاء — في رأيه — فليس هدفهم من النكاح مجرد بقاء النسل، إن لهم أهدافا أعظم خطرا: «ثم اعلم أن الأطفال والصبيان، اذا استغنوا عن تربية الآباء والأمهات، فهم بعد محتاجون الى تعليم الأستاذين لهم العلوم والصنائع ليلغوا بهم الى التمام والكمال، فن أجل هذا

يوجد في الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة للغلمان، ليكون ذلك داعياً لهم الى تأديبهم وتهذيبهم، وتكليفهم، للبلوغ الى الغايات المقصودة بهم، وهذا موجود في جبلة أكثر الأمم التي لها شغف في تعلّم العلم، والصنائع، والأدب، والرياضات، مثل أهل فارس، وأهل العراق، وأهل الشام، والروم وغيرها من الأمم. وأما الأمم التي لا تتعاطى العلوم والصنائع والأدب، مثل الأكراد والأعراب والزنج والترك، فانه قل ما يوجد فيهم، ولا في طباعهم الرغبة في الغلمان والمردان».

ولا نجد داعياً للخوض في المثلية الجنسية، فقد كفانا الجاحظ مثونة ذلك من قبل، وبين كيف عمت بها البلوى حتى اصطنع ذلك الحوار بين صاحب الجواري وصاحب الغلمان، يفاخر كل منهما ببضاعته. وسنرى أن قصص عشق الغلمان وأخباره قد أخذت مكاناً واضحاً أيضاً، وأكثر هذه الأخبار والقصص تتلصق على هذا التصور الأفلاطوني عن علاقة الأستاذ بالتلميذ، وعلى تأولات أدبياء التصوف في النظر الى الأمرد ومصاحبتة. وقد أورد الأنطاكسي سيلاً من الأخبار والقصص عن النوع الأول، والعجيب حقاً أن يسجله دون أن يعقب عليه بما يخطئه أو ينفر منه، بل لعله يغري به، ونسوق لذلك مثلاً هذا الخبر — القصة، المحكى عن صاحب بدر الدين وزير اليمن، «أنه كان له أخ جميل فاختر له معلماً ذا هبة ووقار وأدب، فكان يعلمه في بيته، فامتحن الشيخ بحب الغلام وزاد به الحال، فشكا يوماً الى الغلام أمره، فقال: ما أصنع وأخي لا يفارقني ليلاً ولا نهاراً. فقال الشيخ: ان داري ملاصقة لحائطكم، فإذا كان الليل أتناولك فتجلس معي لحظة لطيفة ثم تعود. فأجاب، فلما كان الليل أظهر الشاب أنه نائم فنام أخوه، ففتح الباب السافذ الى الحائط فوجد الشيخ واقفاً فأخذه ومضى، فرآه قد هياً مجلساً لطيفاً ما بين فرش وسماط ومشروب ومشوم، فجلسا يتعاطيان الكأس، وكانت ليلة البدر، وأفاق الوزير فلم ير أخاه

ورأى الباب مفتوحا، فاطلع فرآهما على تلك الحالة والكأس في يد الشيخ وهو ينشد :

شفاني شربة من خرفيه      وحبيا بالعذار وما يليه  
وبات معانقي خذا لخد      مليح في الأنام بلا شبيه  
وبات البدر مطلعا علينا      سلوه لا يم على أخيه

فكان من لطفه كما يقول الأنطاكي — أن قال : والله لا أتم عليكما .  
وانصرف (٢٥). والحذر في أول الخبر لا يناسب التسامح في آخره، هذا التسامح الذي يصل إلى التسليم بالانحراف الخلفي والتستر عليه . وقد أورد صاحب «مصارع العشاق» طائفة من قصص عشاق الغلمان مع اهتمام أكثر بالمتصوفة . ولعل مثل هذه الحكايات والأخبار المأثورة كانت وراء اهتمام ابن الجوزي وغيره بذكر أحاديث وأقوال وأخبار تنهي عن مجالة المرد والانفراد بالغللمان ومصاحبتهم، وقد وضع هذه المحاذير تحت باب «النهاي عن النظر» (٢٦)، وكأنه لا يرى فارقا بين المرأة والغللام الأُمرد، وهذا يدل على عموم البلوى في عصره . وقد ذكر هو وغيره أخبارا عن أدعياء الصوفية تشهر بهذا السلوك وتظهر زيفه، فيحكي السراج خبرا عن صوفي أعجب بغللام، والناس شهود، فقال الصوفي للغللام : قل لا إله إلا الله . فقالها الغلام، فهجم الصوفي عليه قائلا : أقبل الفم الذي قال لا إله إلا الله !! (٢٧)، وقد استحق هذا الصنف من المختاتلين الاستهانة والسخرية حتى في المؤلفات التي لا تتحيز كثيرا في ذكر بعض الأمور الجنسية التي تستحق الستر، وهذا ابن فليتة يقول منددا بهم في مخطوطته :  
«قد أجمع أهل زماننا على تسمية الأُمرد المؤجر علقا، والعلق هو الشيء

(٢٥) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٣٦٢، ٣٦٣ — والحاظ : الحقيقة .

(٢٦) ذم الهوى ص ١٠٥ — ١٢٦ .

(٢٧) مصارع العشاق ج ٢ ص ٢٩٢ .

المضنون به من الذخائر النفيسة، وبعض المدلسين من المتصوفين يأتي إلى الأُمرد فيخمشه ويمسك شفته، ويقول يعلق، من غير احتشام ولا هيبة، فإن لان له وأطمعه في نفسه انتهاز فرصة وقضى منه غرضه، وإن تنكر له ونهر عليه وخاف بادرة سره وانكار غيره تراخى عنه وتأوه، وهز رأسه وقال : كأنكم ما تعرفون ما العلق ولا تدرون ؟ العلق من لا يزال متعلقا برحمة الله تعالى (٢٨) «.

وعلى أي حال، ومهما تواردت قصص وأخبار الغلمان وأصحابهم، فإن هذا الأمر ظل في إطار القصة والخبر، ولم يتسلل إلى نظرية الحب عند العرب، وهذا بقيت اشارة «إخوان الصفاء» وحيدة، تنبئ عن مصدرها الوافد، دون أن تأخذ مكانا له أساسه في النظر العقلي عند العرب تجاه عاطفة الحب، وظلت سلوكا يوصف بالشذوذ، ويتطلب الاستتار والاعتذار، وليس التبرير والتأويل.

### القول في أثر النجوم:

وقد ردد أكثر من دارس قديم للحب أن للنجوم في منازلها ومساواتها أثرا في إيجاد التوافق بين المحب والمحبوب، وكان ابن داود أول من نقل زعم بطليموس أن الصداقة والعداوة تكون على ثلاثة أضرب، إما لاتفاق الأرواح، فلا يجد المرء بدا من أن يحب صاحبه، وإما للمنفعة، وإما لحزن وفرح، وهو يقرن كل حالة من هذه الحالات الثلاث بوضع ععد للشمس مع القمر، وينتهي إلى أن المولودين يمكن أن يكونا مطبوعين على مودة كل منها للآخر، أو تكون بكل منها منفعة في صاحبه فتكون المنفعة سببا في الصداقة والمحبة، وقد تكون محبتها من باب أنها يفرحان لسبب واحد، أو يحزنان لسبب واحد، فيتوadan بذلك السبب. والحق أن تحليل المحبة بمواقيت

---

(٢٨) رشد اللبيب إلى معاشره الحبيب - مخطوط - ورقة رقم ٦٥ - أ.

الميلاد لم يكن هدفا واضحا لدى من كتب في هذا المضمار، وإشارة ابن داود موجزة وجاءت بشكل عارض، ولم نجد لها امتدادا عند من جاء بعده كالوشاء وابن حزم وابن الجوزي وابن القيم مثلا، مع أن هؤلاء قد شهدوا عصر نشاط الترجمة عن اليونانية واستمتعوا بشماره، ولكن يبدو أن المنحى الخاص الذي نحاه كل منهم قد باعد بينهم وبين القول بأثر النجوم، ونعني الاهتمام بالتجربة الشخصية عند ابن حزم، والترغيب والترهيب على أساس ديني عند ابن الجوزي مثلا غير أن هذا الاتجاه ينشط مرة أخرى في العصور المتأخرة، حتى يعتبر داود الأنطاكي أن من اضافاته المهمة التي أكمل بها «مصارع العشاق» أنه قام بتعليل الأسباب المتعلقة بهذا الفن بالعمل الحكيم مأخوذا من الأصول والأدلة الفلسفية والقواعد الطبية، وأنه ذكر تعلق هذا الفن بأنواع المواليد الثلاثة وكيفية دخوله فيها.

ويظهر أثر الفلسفة اليونانية مع اهتمام بتأثير النجوم منذ البداية عند الأنطاكي، إذ يقول في المقدمة إن واهب الصور لما صدر عنه العقل كان أعظم صادر لقربه من الكمال الذاتي، فالعود اليه وطلب القرب منه واجب على كل ذي نفس قدسية، ومن ثم تطابقت الأدوار شاهدة بذلك، ثم يقرر كيف صدرت النفس الكلية عن هذا العقل، ثم كانت الأجسام الفلكية والعنصرية... وإذا كنا في سياق حديثنا عن التأثير والأصالة قد أبيتنا أن نجزم بأثر نظرية الفيض أو الصدور في القول بتحكم النجوم في الأمزجة والطبائع، فإن ابن داود يشير الى اعتبار ذلك، وبهذا يبقى وحيدا في مجال دراسات الحب — في القول بأثر النجوم في الحب والبغض، أما الذين تكررت اشارتهم الى ذلك فهم صنف آخر من الدارسين، لم يكن الحب جوهر ما يهتمون به. أما إشارة الأنطاكي فانها قاطعة في انتمائها الى نظرية الفيض وتصورها لأطوار الخلق بدءاً بالذات الالهية، وعبر سلسلة من الأقلاك، تنتهي الى خلق العالم وما فيه ومن فيه.

وقد نجد أثرا لهذا التصور في بعض ما يرويه الأنطاكي من قصص

العشاق وأقوالهم، بل نجد له شعرا مصنوعا يشير صراحة الى أثر الكواكب في عقد الحب أو نقضه مثل قوله :

يقولون إن الشمس تحرق كل ما تجاسده من كائنات الكواكب  
فها خدها المريخ مع شمس وجهها قد اقتربنا في سمت قوس الحواجب  
نعم قضبا لي بالشقاوة منها بسهم لحاط عاقني عن مطالبي  
وقال في مكان آخر متفzلا على طريقته :

يا عجباً للخال في خدها	كيوان بالمريخ يستمسك
نحسان دلا في اقتران على	أن دم الصب ها يسفك
يا مطلب طلسمه مانع	هل مطلب الاله مهلك (٢٩)؟

أما ابن أبي حجلة فإنه لا يشير الى «الفيض» وإنما الى الصفات الخاصة بموقع كل نجم، فيعيد الى الأذهان عصرا عبت فيه النجوم، وصورت على غرار الحيوان والانسان، وعقدت بينها صلات المحبة والعداوة. فيذكر ناقلا عن أسماء أرسطاطاليس الفلكي أن للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة جميعا، ولذلك اذا اشتراكوا في أصل المولد أو اجتمعوا وتناظروا في أشكال عمودة وقع بينهم العشق والمحبة في بيت أحدهم أو في حده، وكان رب البيت أو صاحب الحد ناظرا اليه، أو كانت الكواكب المذكورة ناظرة في أشكال عمودة أو متقارنة، فزحل يهيء الفكرة والتقني والطمع والهم والهيجان والأحزان والوسوسة والجنون، وعطارد يهيء قول الشعر ونظم الرسائل والملق والخلاعة وتنميق الكلام والتذلل والتلطف، والزهرة تهيء العشق والوله والهيان والرقه، وتبعث في النفس التلذذ بالنظر والمؤانسة بالحديث والمغازلة التي تبعث على الشبق والغلبة، وتدعو

---

(٢٩) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٤٦٩ و ص ٤٧٥ .

الى الطرب وسماع الأغاني وما شاهه. ثم يردد ابن أبي حجلة ناسبا القول  
الى بطليموس ما سبق اليه ابن داود عن أوضاع الشمس والقمر في برج  
واحد أو في برجين متناظرين... الخ (٣٠).

وهذه الفقرة التي اقتبسناها من «ديوان الصبابة» تعد وثيقة هامة من  
حيث اشتغالها على تفصيل يخص كل نجم بصفة من صفات الحمة أو عمل  
من أعمالها، ولعل هذا التوزيع هو الذي يستدعي القول بأن لعقائد الأمم  
الأخرى تأثيرا على الفكر العربي في هذا المجال. فن الناحية الاستنتاجية  
أو الافتراضية لا يتصور أن تكون الحضارة اليمنية القديمة قد عرفت السدود  
وأقامت المدن، ولم تعرف شيئا عن عالم السحور والكواكب، أما الجانب  
التيقن فهو ما يتصل بعرب الشمال، فالشعر العربي، ومنذ العصر الجاهلي،  
وما بعده من عصور الأدب، قد حفل بأسماء النجوم وأوصافها، وتأثيرها في  
حياة الناس، وفي هذا كله يتفق العرب مع اليونان والرومان وغيرهما  
أبضا، قبل أن تنهض حركة الترجمة، مما يعني أن علوم العرب في هذا  
المجال كانت ناضجة الى حد كبير، والبيئة الصحراوية تستدعي ذلك، أو  
أن التأثير كان سابقا على عصر الترجمة، معتمدا على بيئات وسيطة، مثل  
الشام والعراق مثلا. فليس مصادفة أن تتعلق أقدار المحبين بعطارد والزهرة  
وزحل، وهذه الكواكب — أكثر من غيرها — قد نالت اهتماما وقديسية

عند الأمم الأخرى، فعطارد هو ما سماه اليونان هرمس *Hermes*  
وهو في أساطيرهم رسول الآلهة المتنقل السريع، وأسماء الرومان مركور  
*Mercur* وهو في أقاصيصهم إله الفصاحة والتجارة والنقل، وقد  
اتفق العرب مع اليونان والرومان في معنى عطارد، فان عطارد من العطرة،  
وهي السرعة والخفة، ويحدثنا تاريخهم القديم أن عرب تميم اتخذوا عطارد  
الما يعبونه في جاهليتهم الأولى، وعطارد يبدو في السماء — سواء ظهر في  
البكور أو في المساء — جيلا، وعندما يبلغ سنائه غايته يتألق في السماء

(٣٠) ديوان الصبابة ص ١٤، ١٥.

ويزينها، وقد تغنى الشريف الموسوى بحسنه وبهائه في قوله :

أرى كل نجم عاريا وعطارد اذا ما بدا مثل الغلام المدرع  
وتحت شعاع الشمس إن راح ساريا كلؤلؤة في كأس حرمتمشع

والزهرة تفوق عطارد في الحسن، وهذه الكلمة جمعت معاني الصفاء وتفتح اللون وبياضه ونضارته، وهي ألمع من الشعري اليمانية اثنتى عشرة مرة، وتمتاز بشدة سطوعها بحيث لا يقوى ضوء الشمس نفسه على أن يطمسها تماما، ولجمال الزهرة وسطوعها عبدها اليونان وأسماها أفروديت، وهي عندهم إله الحب والجنس والجمال، ويقابلها عند الرومان فينوس Venus ، ويقول بعض المؤرخين إن العرب المجاورين للشام والعراق كانوا قبل الاسلام يعبدون الزهرة ويسمونها العزى (٣١).

ونكتفي بهذا القدر الذي يؤكد صواب المعرفة العربية في مجال علم الفلك، أو علم الهيئة كما كان يدعوه العرب في العصور الوسطى، وهذه المعرفة في ذاتها ليست موضوع اهتمامنا في هذه الدراسة، ولكن الذي يعنينا يتصل بها أوثق اتصال، وهذا هو الفارابي يعرف علم النجوم فيقول إنه يشتمل على قسمين؛ أحدهما علم دلالات الكواكب على المستقبل، والثاني العلم التعليمي. وهذا القسم الثاني هو الذي يعد من العلوم، وأما الأول فهو إنما يعد من خواص النفس التي يتمكن بها الانسان من معرفة ما سيحدث في العالم قبل حصوله، وذلك من نوع الفراسة والزجر والطرق بالحصى وغير ذلك. وكما لاحظ الأستاذ كرلونليو، فقد كتب اخوان الصفاء رسالة في علم النجوم، وقسوة الى ثلاثة أقسام، من بينها قسم

---

(٣١) ندين في هذه الفقرة لمقال : الكواكب في الأدب العربي للأستاذ عبدالفتاح الزبيدي. انظر: مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة الجزء الحادي والعشرين سنة ١٩٦٦ صفحة ٥١ - ٥٩ والمراجع المبينة بآخر المقال.



يهدف الى معرفة كيفية الاستدلال بدوران الفلك وطوالع البروج وحركات الكواكب على الكائنات قبل كوها تحت فلك القمر، ويسمى هذا النوع علم الأحكام (٣٢). ولعله على صواب أيضا فيما لاحظته من أن أول ما اشتغلت به أهل البلاد الاسلامية من العلوم هي العلوم العملية وخصوصا الطب والكيمياء وأحكام النجوم، ويرى أن تفضيل أحكام النجوم على علم الهيئة الحقيقي أمر طبيعي، لأن الناس من سليقتهم متولعون بالحكايات العجيبة ومعرفة الحوادث المستقبلية وكشف ما يظنونه سرا مكتوما. بل يشير الأستاذ نلينو الى أن أول كتاب ترجم من اليونانية الى العربية هو على المحتمل كتاب في أحكام النجوم منسوب الى شخصية مصرية خرافية، وهو الحكيم هرمس الذي لم يكن له وجود، وكثرت عنه الخرافات بين العرب في عهد الاسلام، وهرمس اسم إله يوناني، زعم المصريون منذ عهد الاسكندر أنه نفس الاله تحوت الذي نسبت اليه قدماء المصريين كل علم (٣٣). ولا بد أن نتذكر هنا اهتمام الخلفاء بالتنجيم، وباصطحاب المنجمين في حروبهم، واستشارتهم عند تأسيس المدن الجديدة وما الى ذلك.

وخلاصة القول هنا أن القول بأثر النجوم في عقد المحبة قد قالت به العرب في فترة مبكرة، وأن أثرا وافدا قد ظهرت ملامحه في ذلك حتى وان كان الاهتمام بالنجوم وتحكمها في مصائر البشر كان سابقا على ذلك. ولكن هذا كله لم يأخذ شكل النظرية المتكاملة، بل لم يهتم بقضية المحبة في ذاتها في اطار علم النجوم، وانما جاء تفريعا على القول بالطبائع واكتشاف المستقبل بصفة عامة، وهذا الأثر المحدود هو الذي يناسب الايمان الاسلامي بالقدر، وبأن المقدر غيب، وأن القلب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء، ولهذا لم تتكرر إشارة ابن داود الى قول

(٣٢) علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص ٢٥، ٢٦.

(٣٣) السابق ص ١٤٢ وهامشها.

بطليموس في كتاب فقيه آخر، وإن وصف هذا القول بأنه زعم، وظهر بعد ذلك في كتابات الأطباء، وأصحاب النجوم.

وهناك خبر طريف، رواه ابن الجوزي بسنده — مرتين — عن عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس، ثم عن ابن عمر، وتظهر فيه النجوم على نحو فريد لم يتكرر بالنسبة لهذين الصحابين أو غيرهما من رجال عهد النبوة، وهذا من شأنه أن يجعلنا نقف في تقبل الرواية بل نرفضها، ولكن الدلالة تبقى، وهي التي نعني بها الآن:

١ — عن عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس أنها قالا: لما كثر بنو آدم، وعصوا، دعت عليهم الملائكة، والسماء والأرض، والجبال: ربنا أهلكهم. فأوحى الله عز وجل إلى الملائكة: إني لو أنزلت الشهوة والشیطان منكم بمنزلة بني آدم لفعلتم مثل ما يفعلون، فحدثوا أنفسهم أنهم لو ابتلوا اعتصموا. فأوحى الله عز وجل إليهم أن اختاروا من أفاضلكم ملكين، فاختاروا هاروت وماروت، وأهبطا إلى الأرض حكيم، وأهبطت الزهرة اليها في صورة امرأة، فواقعا الخطيئة، وكانت الملائكة يستغفرون للذين آمنوا، فلما واقعا الخطيئة استغفروا لمن في الأرض.

٢ — عن نافع، قال: سافرت مع ابن عمر، فلما كان آخر الليل قال: يا نافع طلعت الحمراء؟ قلت: لا، مرتين أو ثلاثا، ثم قلت: طلعت. قال: لا مرحبا بها ولا أهلا، قلت: سبحان الله، نجم ساطع مطيع. قال: ما قلت إلا ما سمعت من رسول الله، أو قال: قال رسول الله: «إن الملائكة قالت: يا رب كيف صبرك على بني آدم في الخطايا والذنوب؟ قال: انني ابتليتهم وعافيتكم. قالوا: لو كنا مكانهم ما عصيناك. قال: فاختاروا ملكين منكم. فلم يألوا أن اختاروا هاروت وماروت، فنزلا فألقى الله عليها الشبق، قلت: وما الشبق؟ قال: الشهوة.. قال: فنزلا، فجاءت امرأة يقال لها

الزهرة، فوقعت في قلوبها، فجعل كل واحد منها يخفي عن صاحبه ما في نفسه، فرجع اليها أحدهما، ثم جاء الآخر، فقال: هل وقع في نفسك ما وقع في قلبي؟ قال: نعم، فطلبها نفسها. فقالت: لا أمكنكما حتى تعلماني الاسم الذي تعرجان به الى السماء وتهبطان به، فأبيا، ثم سألاها أيضا فأبت، ففعلا. فلما استطيرت طمسها الله كوكبا، وقطع اجنحتها. ثم سألا التوبة من ربها، فخيرهما، فقال: إن شئنا رددتكما الى ما كنتم عليه، فاذا كان يوم القيامة عذبتهما، وإن شئنا عذبتهما في الدنيا، واذا كان يوم القيامة رددتكما الى ما كنتم عليه. فقال أحدهما لصاحبه «إن عذاب الدنيا ينقطع ويؤول». فاختارا عذاب الدنيا على عذاب الآخرة، فأوحى الله اليها أن اتيا بابل، فانطلقا الى بابل، فخسف بهما، فهما فيها منكوسان بين السماء والأرض، يعذبان الى يوم القيامة.

٣ — وفي رواية ثانية عن نافع عن ابن عمر أيضا، يجري الحوار بين الرب وملائكته عن آدم وفساده في الأرض، ثم يهبط هاروت وماروت كاختبار للملائكة حتى تحالطهم الشهوة، فتتمثل لها الزهرة امرأة حسنة من أحسن النسوة، فسألاها نفسها، فقالت: حتى تشركا بالله، فرفضاً، فجاءت بصبي وقالت: حتى تقتلا الصبي، فرفضاً، فجاءت بكأس خمر وقالت: حتى تشربا، فشربا فسكرا فوقعا عليها وقتلا الصبي. فلما أفاقا خيرا بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذاب الدنيا (٣٤).

والتزيد — ان لم يكن الوضع الصريح — واضح في هذه الأخبار التي تأخذ شكل الأحاديث النبوية، بدليل أن رواية ابن مسعود وابن عباس، لا تنسب القول الى الرسول، وهي لا تختلف في جوهرها عما نسب الى ابن عمر، وليست روايته الا اعدادا دراميا — ان صح التعبير — لما نسب لابن

(٣٤) ذم الهوى ص ١٥٦ — ١٥٨.

مسعود وابن عباس، وواضح أيضا أن القصة قد مزجت حوارا جاء طرف منه في القرآن، قد جرى بين الله سبحانه وملائكته حول خلافة آدم في الأرض، وأن البقية قد أضيفت من أساطير يونانية عن الزهرة، وأخرى اسرائيلية عن هاروت وماروت، وتنهض القصة على أنها ملكان حاولا أن يكونا خيرا من البشر، فلما ابتليا بالشهوة كانا كالبشر.

وقد رجعنا الى بعض كتب التفسير فيما يخص الآية القرآنية التي ورد فيها ذكر هاروت وماروت، وهي الآية رقم ١٠٢ من سورة البقرة، وهي تسميها ملكين، وتحدد بابل مكانا، ونصها: (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر فيتعلمون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كان يعلمون) وسياق الآية وارتباطها بسليمان عليه السلام لا يعين على شيء مما سبق، والآية في تعليم السحر والابتلاء به، أما الملكان فيقرأ بكسر اللام، حتى يقول الفرناطي: هما علجان كانا ببابل ملكين، أو داود وسليمان، على توجيهات في القراءة، وبفتح اللام فهناك من قال هما جبريل وميكائيل.

وارتباط الآية بعدم جدوى السحر وأنه غير المعجزة التي يجربها الله سبحانه على يد الرسول في موقف التحدي واضح في سياقها، ولهذا يصف الفرناطي ما قيل من لعن ابن عمر للزهرة بأن القصة كلها ضعيفة وبعيدة عن ابن عمر، ويقرر «الجلالين» أن الملكين ساحران كان يعلمان السحر ابتلاء من الله للناس، عكس عن ابن عباس، أما البيضاوي فيروى القصة كما رواها ابن الجوزي ثم يصف هذا القول بأنه «عكس عن اليهود، ولعله من رموز الأوائل، وحله لا يخفى على ذوي البصائر». ويخصي ابن كثير

اسماء التابعين وغيرهم من المفسرين الذين ردوا هذه القصة، ثم يقول: «وحاصلها راجع في تفصيلها الى أخبار بني اسرائيل اذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الاسناد». فالرواية مرفوضة من الوجهة الاسلامية، ولكن دلالتها باقية، وهي تصور الصراع الناشب في النفس الانسانية وغلبة الشهوة. واختيار الزهرة لتمثل دور المرأة الجميلة اختيار فني أسطوري موفق، فهي كوكب الحب والعشق والجمال، وقطع أجنحتها — كما جاء في الخبر — ذو صلة بما حدث لتمثلها الروماني، فتمثال فينوس بلا أذرع، وليس ذهاب الملكين المتبردين الى بابل ليلقيا العذاب هناك الا استمدادا لواقع بني اسرائيل في أسر نبوخذ نصر ملك بابل، وما لقوا هناك من عذاب. بل يذكر الغرناطي إضافة طريقة للرواية التي رفضها، وهي أن هذين الملكين لا يزالان هناك في سرب من الأرض معلقين يصفقان بأجنحتها. ولعل هذا يعني استمرار معاناة الأسير ولعله يشير الى الفترة التي رويت فيها الأسطورة وانتشرت، وسيدل الأمر في النهاية على محاولات تسلل قام بها الفكر الأسطوري وما يشبهه من حكايات بني اسرائيل الى صميم التصور الاسلامي لعلاقة الملائكة بأهل الأرض. وفي عبارة البيضاوي — على أي حال — ما يشير الى أن القصة يهودية، وأنها موجودة في شكل أسطوري قبل اليهود أيضا (٣٥).

والطريف حقا أن يذكر ابن الجوزي بعد هذه القصة مباشرة، قصة أخرى يرويها وهب بن منبه — وفي هذه الحال لن تضاف الى الرسول — عن عابد من بني اسرائيل، كان أعبد أهل زمانه، استودعه ثلاثة إخوة أختا بكرا لهم، فأنزلوها — بعد الحاح منهم ورفض منه — بيتا ازاء صومعته، فأخذ الشيطان يغريه بما ظاهره الخين من تقديم الطعام لها، وإيناسها، ثم

---

(٣٥) لمزيد من التفصيل راجع: مختصر تفسير ابن كثير ص ٩٧ — انحرور الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للغرناطي ج ١ ص ٣٦٩، ٣٧٠ — أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ج ١ ص ٦٧ وبهامشه تفسير الجلالين.

كان أن حلت الفتاة من العابد، فخاف على سمعته فقتلها وطفلها، ثم أخبر اخوتها أنها ماتت، فأخبرهم الشيطان بما كان منه ... الخ، فهذه القصة تكاد تعتمد — بالمنطق المجرد — على ذات الأسس التي قامت عليها سابقها، فالشهوة مطاعة، وباب الى الجريمة، والخطيئة ملازمة للبشرية، ولن يتحدى البشرية في نفسه أو في غيره أيضا. وتكتمل الطرافة بأن تجعل من هذه القصة الاسرائيلية مناسبة لزول الآية: (كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر، فلما كفر قال اني بريء منك، اني أخاف الله رب العالمين) وكأنا هذه الآية ليست في نزوع الانسان الى التمرد وشعوره المضاد بالندم، وانما هي محددة بالمناسبة، مع أن الذي يناسبها هو الاطلاق الذي يعني عموم الصدق على الطبع البشري وحيرته بين غرائز الخير والشر، وتؤكد الإشارة الى «الانسان» في الآية، وليس مجرد عابد من بني اسرائيل في صومعة !!

### تأثيرات شتى:

وتفتح هذه القصة المنسوبة الى الوضع والاختلاق باب مناقشة أوسع عن التأثيرات المختلفة التي تركت ملامحها على الدراسات العربية عن الحب، وتمثل كوكب الزهرة في صورة امرأة جميلة هو الذي استدعى القول بوجود أثر يوناني، ولكن التركيب في القصة أكثر تداخلا وتعقدا. وليس من الانصاف أن نعيد الى اليونان كل ما له علاقة بالنجوم أو آثارها، والأستاذ كرلو نلينو نفسه يشير الى أكثر من رافد في هذا المجال، بعضها من الهند وبعضها من فارس أو من مصر القديمة، وهذه الروافد أسبق تأثيرا، وربما أكثر وضوحا من الرافد اليوناني. وينتهي نلينو الى أن يقرر أن تأثير علماء الهند والفرس في نشأة ميل العرب الى ذلك العلم الجليل سبق تأثير اليونان، ولو بزمان قليل (٣٦). وقد نجد عند ابن القيم اشارات مقتضبة تؤكد أو ترجح هذا الذي قرره نلينو، مثل هذا الخبر عن صحيفة هندية

---

(٣٦) علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص ٢٠٣ — ٢١٤.

تحدث عنها ابن عبد البر في كتابه «بهجة المجالس» وفيها أن العشق ارتياح جعل في الروح، وهو معنى تنتج النجوم في مطارج شعاعها، ويتولد في الطبع بوصلة أشكالها، وتقبله الروح بلطف جوهرها، وهو يعد جلاء القلوب، وصيقل الأذهان ما لم يفرط، فإذا أفرط صار سقما قاتلا، ومرضا منهكا لا تنفذ فيه الآراء، ولا تنجح فيه الحيل، والعلاج منه زيادة فيه (٣٧).

والى جانب هذه القصة الوعظية التي رواها وهب بن منبه منذ قليل، ومزج فيها بين مناسبة النزول في القرآن وقصص صراع الخير والشر عند الأمم السالفة، نجد عددا هائلا من القصص الوعظية الاسرائيلية تأخذ مكانا واضحا في كتب الدراسات عن عاطفة الحب وصراع الشهوة والعفة. وجدير بنا أن نتأمل كيف استفحلت ظاهرة الاعتماد على هذه القصص. وأول الأمر — كما يمكن أن نتلمسه في الحاسن والأضداد، أو في الزهرة أو في الموشى، مثلا — نجد الاهتمام بالقصة غير واضح، والتركيز على الأخبار القصيرة المباشرة، التي تتخللها أبيات الشعر أو الأقوال المأثورة هو الأكثر تداولاً في مثل الكتب المشار إليها. ثم يظهر الأثر الاسرائيلي عند ابن حزم في عبارة خاطفة أو تعليق أو بيت شعر، مثل قوله:

عجب لواش ظل يكشف أمرنا وما بسوى أخبارنا يتنفس  
وماذا عليه من عنائي ولوعتي أنا آكل الرمان والولد يضرس  
فهذا البيت الثاني مقتبس من التوراة: «الآباء أكلوا الحصرم وأسنان  
الأبناء ضرست»، وقد التوى ابن حزم بالمعنى إذ جعله سخرية من الواشي  
الذي يضرس بما يشاهد من عجة العاشقين في حين يفوز المحب بالرمان  
نفسه!! وحقيقة المعنى التربوي عن المتعة الحالية التي تخلف ألما بعد ذلك،  
كما يترتب على الورثة أحيانا بالنسبة لبعض الأمراض. ومثل قوله إنه جاء

---

(٣٧) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٧٤.

بالأثر أن الله قال للروح حين أمره ان يدخل جسد آدم، وهو فخار فهاب وجزع: ادخل كرها واخرج كرها. وليس هذا كله بشيء، لأنه لا يتعلق بجوهر مفهوم الحب، وهذا الحكم نفسه ينسحب على الأثر الاسرائيلي بشكل عام، الذي نلاحظ أنه نما وتوسع مع اطراد التوسع في المادة القصصية ذات الأهداف الوعظية، ولهذا يظهر هذا الأثر أكثر ما يكون في «مصارع العشاق» وعند من اهتموا بتلخيصه، وفي «ذم الهوى» و«أخبار النساء»، وقد ظل تيار الخبر - القصة يتدفق في اطار موضوعها عن عشاق العرب وفساقهم من الشعراء وغير الشعراء وعن مجانين العشق، وعن الخلفاء العشاق، ولكن ما لبثت قصص أخرى أن ظهرت، ثم ما لبثت قصص بني اسرائيل أن ظهرت أولا في «مصارع العشاق» فقد كان في بني اسرائيل امرأة ذات جال، وكانت عند رجل يعمل بالمسحاة، فهويا الملك، واستهواها مستعينا بعجز، فأساءت الجميلة معاملة زوجها حتى طلقها، فلما زفت الى الملك نظر اليها فعمى، ومد يده اليها فبيست، «فرجع نبي ذلك العصر خبرها الى الله عز وجل، فأوحى الله تعالى اليه: أعلمهما أنني غير غافر لهما، أما عليا أن يعيني ما عملا بصاحب المسحاة (٣٨)»، أما قصة العابدين من بني اسرائيل والجارية التي يقال لها سوسن، فانها قد أخذت مكانا مرموقا بين قصص الحب الوعظية، وهي قصة تهذيبية تربوية، فقد هوى العابدان الفتاة الجميلة، وحين ذهبوا الى المعبد للقربان هداها أن لم تستجب لهما أن يقولوا إنها وجداهما مع رجل تمكن من الفرار ورفضت سوسن اغواء رجلي المعبد، ففعلا، وقدمت سوسن الى المحاكمة، فجاء دانيال وفرق بين الشاهدين، وسأل كل واحد منها على حدة عن المكان الذي وجدت به سوسن مع الرجل، ونوع الشجرة التي كانت تحتها، فاختلف القول

---

(٣٨) مصارع العشاق جـ ١ ص ٦٧، ٦٨ وتأمل كيف رفع النبي الخبر الى الله تعالى. وهذا الذي حدث لصاحب المسحاة يحدث مثله في زماننا كل يوم، وجاءت هذه القصة في «ذم الهوى» ص ٢٨٦.



وانكشفت الأكذوبة (٣٩). وهذه القصة في نبوءة دانيال في التوراة، وقد ذكرها ابن الجوزي بتفصيل أكثر مع قصص اسرائيلية غيرها تحت عنوان «سياق أخبار النساء اللواتي امتنعن من الفاحشة مع القدرة عليها»، وقد رواها ابن الجوزي بسند آخر أيضا (٤٠)، كما رواها داود الأنطاكي، ووصفها قائلا: «قصة سوسن المشهورة، وللناس فيها كلام كثير (٤١)» ولهذا مغزاه عن انتشارها واختلاط الأقوال فيها.

وتأخذ قصة زليخا ويوسف نفس الأهمية في قصص الحب، ويروها جعفر السراج بسندها عن وهب بن منبه، وفيها نعرف أن زليخا تزوجت من يوسف، وأن زوجها العزيز كان عينا (٤٢)، في القصة تأثير اسلامي واضح في اقتباس بعض آيات من القرآن، وفي الاهتمام بالتفاصيل والحوار الذي نجده في سورة يوسف. وهناك أيضا قصة البغي الثابتة التي أنجبت سبعة أنبياء (٤٣). ويردد ابن القيم قليلا من هذه القصص الوعظية، مثل فذلك القصة عن شاب حسن كان يبيع المكاتل هو يته بنت ملك من ملوك اسرائيل، فانتحر بأن ألقى بنفسه من فوق القصر حتى لا يقع معها في الخطيئة (٤٤).

وتشارك في تيار القصص والأخبار قصص فارسية قليلة، وهذا ابن الجوزي ينقل بسنده عن عبدالله بن مسلم بن قتيبة ما قرأه في سير العجم، كيف هويت ابنة ملك السريانية الملك الفارسي أردشير وهو يحاصر الحضر — مدينة أبيها — وكيف كان هواها سببا في هزيمة الأب الملك ومصرع

(٣٩) السابق ص ٧٤.

(٤٠) ذم الهوى ص ٢٧٠.

(٤١) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٢٨٠.

(٤٢) مصارع العشاق ج ١ ص ١٦٥، ١٦٦.

(٤٣) السابق ص ٢٢٦، ٢٢٧.

(٤٤) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ٤٥٣ وانظر القصة قبلها في نفس الصفحة.

الابنة بعد ذلك (٤٥). ويمكن أن نجد بعض الملامح الفارسية في قصص الحب ضمن ألف ليلة وليلة وأمثالها من مثل: فاكهة الخلفاء ومنادمة الظرفاء، ولكن هذا الأثر يبقى ضئيلاً عديم التأثير في المفهوم أو توجيه السلوك، وحتى في إطار ذلك المجلس الذي صوره وسجل عبارات تعريف الحب فيه المسمودي، وهو مجلس يحيى بن خالد البرمكي، قد تكلم عرب وعجم، ولا نكاد نجد أي فارق بين تصور هؤلاء وهؤلاء، مما يعني أن الوعاء الثقافي الاسلامي قد استطاع أن يشكل كل ما بداخله من ثقافات موروثة، الى حد كبير.

### الأطباء والهوى:

وموقف الطب من الحب والمحبين من القضايا التي تتداخل فيها الأقوال وتغمض، حيث يمكن أن يوصف جهد العرب في هذا المجال بالأصالة والاستقلال، ويمكن دون تعسف أن يوصف بالتأثر والتبعية، وأن تتكاثر الروافد على هذا القول الأخير بين يونانية وسريانية وغيرها أيضاً. ويمكن أن ننظر في هذا الأمر من زاويتين رئيسيتين: الأولى ما اعتمده كتاب دراسات الحب من أقوال الأطباء وتعليلاتهم للحب، والثانية اجتهادات الأطباء أنفسهم في تعليل الحب ومداواة المحبين، وهذا الأمر الثاني ستتجلى فيه الخبرة العربية أكثر مما تتجلى في الأول الذي وقف الجهد فيه عند حدود النقل والترديد.

ومبدئياً لا يمكن القول بأن كل ما يقول به الأطباء العرب قد استرفدوه من خارج تجاربهم وثقافتهم الخاصة، وطلبوا فيه علم غيرهم، حتى وإن كان بعضهم قد رحل الى خارج بلاده لطلب العلم. ونصادف منذ العصر الجاهلي أطباء معدودين في تاريخ الجزيرة، يحدثننا ابن أبي أصيبعة عن أشهرهم، مثل الحارث بن كلدة الثقفي، وهو من الطائفة، وتعلم الطب في

(٤٥) ذم الهوى ص ٢٤٨.

فارس، إذ رحل الى جنديسابور (٤٦)، وكان يضرب بالعود أيضا، وقد تعلمه بفارس واليمن، وقد وفد على كسرى أنوشروان، وجرى بينها حوار نسجله لمغزاه بالنسبة لموضوعنا، سأل كسرى الطبيب العربي: على كم جبل وطبع هذا البدن؟ قال الحارث: على أربع طبائع، المرة السوداء وهي باردة، والمرة الصفراء وهي حارة يابسة، والدم، وهو حار رطب، والبلغم وهو بارد رطب. قال كسرى: فلم لم يكن من طبع واحد؟ قال: لو خلق من طبع واحد لم يأكل ولم يشرب ولم يمرض ولم يهلك. قال: فن طبيعتين، لو كان اقتصر عليهما؟ قال الطبيب: لم يجوز، لأنها ضدان يقتتلان. قال: فن ثلاث؟ قال: لم يصلح، موافقان وغالف، فالأربع هو الاعتدال والقيام (٤٧).

وقد احتفينا بهذا الحوار لأمر مهم، فهو إن صح يدل على أن فكرة الأخلاط أو العناصر التي يتكون منها الجسم وتحكم مزاجه العام وتصنع طبعه فكرة قديمة في الطب العربي، ويمكن أن تكون فكرة عربية أصلا، مع التسليم بأن الطب اليوناني كان معروفا حول الجزيرة، وكما يقول ابن أبي أصيبعة إن كتب جالينوس وغيره ظلت تقرأ في الاسكندرية حتى ظهور الاسلام وفتح العرب لمصر، وأن يحيى النحوي الاسكندراني الأسكلاني قد عمر حتى لحق أوائل الاسلام، ولقي عمرو بن العاص ونال اكرامه (٤٨).

ومن المعروف أن الطب كان ممتزجا بالفلسفة أو تفريعا عليها، والى يومنا هذا يسمى الطبيب بالحكيم في كثير من أنحاء الوطن العربي، واجتماع الطب وعلم النجوم بقسميه اللذين عرفنا من قبل، في رحاب

---

(٤٦) طبقات الأطباء ص ١٦١، ١٦٢، وانظر مقال: الطب عند العرب للدكتور

فؤاد حسين علي، مجلة الكاتب، المصرية - نوفمبر ١٩٦١ ص ١٠٨ وما بعدها.

(٤٧) طبقات الأطباء ص ١٦٤.

(٤٨) السابق ص ١٥١، ١٥٢.

الفلسفة القديمة جعلها يتبادلان المواقع وتحتل مسألهما. وهذا جالينوس الطبيب الفيلسوف يتحدث عن أبي الطب «ابقراط» - في المقالة الثالثة من كتابه في أخلاق النفس فيقول: ان ابقراط كان يعلم مع ما كان يعلم من الطب من أمر النجوم مالم يكن يدانيه فيه أحد من أهل زمانه، وكان يعلم أمر الأركان التي منها تركيب أبدان الحيوان، وكون جميع الأجسام التي تقبل الكون والفساد..

وهذه الإشارة الدالة على امتزاج الطب بالتنجيم تحمل دلالة أخرى لا يجوز اغفالها، وهي ما يمكن اعتباره سبقا الى فكرة الأخلط أو العناصر التي قال بها الحارث الثقفي عن تجربة أو عن تأثر، وبخاصة أن من بين مؤلفات اليونان القدماء ما هو في الأخلط صراحة، بل من بين مؤلفاتهم ما عنوانه: «الى اقليبيوذس قيصر ملك الروم، في قسمة الانسان على مزاج السنة». وفيما يسوقه ابن أبي أصيبعة من أخبار الأطباء أنه عرض لغضيض - أم ولد الرشيد - مرض، فاحضرت طبيبا وحاسين للنجوم، فأشار الطبيب بالمعالجة الفورية، ولكن أحد الحاسين قال للمريضة: إن القمر اليوم في زحل، وهو في غد مع المشتري، وأنا أرى لك أن تؤخري العلاج الى مقارنة القمر المشتري. والطريف أنها أخذت برأي المنجم وأجلت البدء في العلاج، فدقمت حياتها ثمنا لهذا التأجيل (٤٩)، ويتأكد هذا التمازج بين الطب والتنجيم في نشاط كثير من المؤلفين، وهذا أحد بن الطيب السرخسي مؤلف «المدخل الى صناعة النجوم» يؤلف هو نفسه «المدخل الى صناعة الطب».

ولجالينوس وغيره من الأطباء اليونان أقوال في العشق وتعليل الحب، ردد أصحابنا بعضها، وحفظ لنا ابن أبي أصيبعة بعضها آخر، وما اقتبس عنه ابن داود: العشق من فعل النفس، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد، وفي الدماغ ثلاثة مساكن: التخيل وهو في مقدم الرأس، والفكر

(٤٩) السابق ص ٤٧، ٥٥، ٥٦، ١٧٧، ٢٩٤.

وهو في وسطه، والذكر وهو في مؤخره (٥٠) الخ، ولكن هذا القول ليس الوحيد الذي استشهد به ابن داود، فقد نقل عن بعض المتطببين أن العشق طمع يتولد في القلب، وتجتمع اليه مواد من الحرص يزيد الاهتياج والحرص والقلق والشهوة، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالتة الى السوداء، والتهاب الصفراء ... ومن طغيان السوداء فساد الفكر.. (٥١) الخ، وخلاصة هذا الرأي الطبي بلغة عصرية أن الحب يبدأ في صورة ميل نفسي لا يلبث أن يستأثر بالاهتمام، ويتركز فيه الفكر مما يؤثر في افرازات غدد معينة تؤدي بدورها الى الاهتياج والقلق وفساد الفكر.

وقد يكون من الصحيح القول بأن فلاسفة العرب قد آثروا منذ وقت مبكر النزعة المشائية، تلك التي تتسم أولا وقبل كل شيء بالاتجاه الطبيعي، وتفسير العالم بالعناصر، ومن الممكن أن يكون هذا الاتجاه قد أثر في الطب الذي ينحو بالضرورة نحو النزعة الطبيعية (٥٢). ولكن المبدأ ظل غامضا بالنسبة للتوافق أو التكامل بين هذه العناصر، فإذا كانت الصفراء والسوداء والبلغم والدم تجتمع فيعتدل ويكتمل كيان الانسان، وينفرد أحدها بالغلبة على سائرهما فيحكم على مزاجه وهل هو صفراوي أو سوداوي أو بلغمي أو دموي، فإن المعرفة بطبائع كل ممكنة، ولكن: كيف يمكن اكتشاف التوافق العاطفي، وهل يتم بين الأشباه أو بين الأضداد؟ ان التجربة هنا جد مختلفة. وقد يكون ابن حزم قد ألمح الى شيء من ذلك حين أشار الى تفضيله المستمر للون معين من النساء، وما نلاحظ من

---

(٥٠) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٨، ١٩ وطبقات الأطباء ص ١٣١ مع اختلاف لا أثر له حيث وضع « الطبقات » : ثلاث قوى، بدلاً من : ثلاثة مساكن.

(٥١) النصف الأول من كتاب الزهرة ص ١٧، وقد نقل ابن القيم هذا القول دون أن يشير الى مصدره، انظر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٧.

(٥٢) الكندي فيلسوف العرب ص ١١٩.

اهتمام جعفر السراج في الجزء الثاني من مصارع العشاق بقصص العشق التي تكون المحبوبة فيها سوداء. ولكننا سنحصل على تعليقات للعشق على غاية من الطرافة، كما في هذا الاقتباس الذي علل به ابن الجوزي استحكام العشق اذا ما تمت القبله بعد ادمان النظر، وكثرة اللقاء، وطول الحديث. يقول ابن الجوزي:

«وقد ذكر حكماء الأوائل أنه اذا وقعت القبل بين المتحابين، ووصلت بلة من ريق كل واحد منها الى معدة الآخر، اختلط ذلك بجميع البدن، ووصل الى جرم الكبد. وهكذا اذا تنفس كل واحد منها في وجه صاحبه، فانه يخرج مع ذلك النفس شيء من نسيم كل واحد منها، فيختلط بأجزاء الهواء، فاذا استنشقا من ذلك الهواء دخل في الخياشيم، ووصل بعضه الى الدماغ، فسرى فيه كسر يان النور في جرم البللور، ووصل بعضه الى جرم الرئة، ثم الى القلب، فيدب في العروق الضواري في جميع البدن، فينمقد من بدن هذا ما تخلل من بدن هذا، فيصير مزاجا، به يتولد العشق وينمى (٥٣)».

وقد سبق ابن داود الى القول بأن الحرارة المتولدة من الحزن تنحاز الى القلب ثم تتصاعد الى الدماغ، فتتولد بخارات هي التي تصير دموعا في حال السلامة، أو تصير كيموسا غليظا ومادة منصبة في الحال المستعصية، ويستشهد بأن الشعراء قد فطنوا الى أن فيض الدمع أروح من كموئه، «ولم يدلوا على سبب ذلك، ولا أحسبهم وقفوا عليه، ومن أقرهم وصفا له الذي يقول:

كنتمت الهوى حتى بدا كتمانها ففاض فنمته علي المدامع  
ولولم يفيض دمعي لعاد الى الحشا فقطع ما تخنى عليه الأضالع» (٥٤)  
وفكرة تحول المواد داخل الجسم، وتأثيرها المباشر هي الجامع بين النصين،

(٥٣) ذم الهوى ص ٣٠٥.

(٥٤) الصف الأول من كتاب الزهرة ص ٢٩٩، ٣٠٠.

ولكن الطريق يف فيما رده ابن الجوزي أنه جعل ريق المعشوق يتحول في معدة العاشق الى جزء من بدنه يؤثر في سائرته، ويصل الى القلب، وكذلك الأمر في الأنفاس المستزجة من شخصين !! وأكثر طرافة منه، مايقوله ابن القيم في هذا الصدد، عن حقيقة العشق:

«فالذي عليه الأطباء قاطبه أنه مرض وسواس شبيه بالماليخوليا، يجلبه المرء الى نفسه بتسليط فكره على استحسان بعض الصور والسمائل، وسببه النفساني الاستحسان والفكر، وسببه البدني ارتفاع بخار ردىء الى الدماغ عن منى محقق، ولذلك أكثر ما يعتري العزاب، وكثرة الجماع تزيد به بسرعة» (٥٥).

وسنترك الوسواس والماليخوليا جانبا لبضعة أسطر، لننعم التأمل في قول ابن القيم فنجدته يقوم على ملاحظة صحيحة، فهو يتكلم عن العشق وليس الحب، أي أن الميل الجنسي جزء من مفهومه أو هو أساسه، وسببه النفساني الاستحسان، أي الإعجاب بالشكل أو الصورة، ومن ثم الاشتاء، ولهذا الاشتاء تأثيره على الفكر، حيث ينحصر الهم في اللقاء، ولهذا تأثيره على أعضاء الذكورة، وهو ما عبر عنه بالاحتقان، وإذا أهملنا القول بارتفاع بخار ردىء من الخصية الى الدماغ، يبقى المعنى صحيحا، وهو أنه حين يسيطر الاشتاء والميل الجنسي يتوقف التفكير ويفقد العقل قدرته على التحول الى فكرة أخرى الى أن يتخلص من طاقته الحبسية.

ويمثل مبدأ الأمزجة مكانا واضحا عند داود الأنطاكي — وهو طبيب — والعشق عنده تابع للأمزجة، وهو يختلف باختلاف المزاج على أنحاء أربعة: سريع التعلق والزوال كما في الصفراوين، وعكسه كما في السوداوين، وسريع التعلق بطيء الزوال كما في الدمويين، وعكسه كما في البلقنيين، وأما المعتدل فيكون فيه العشق كذلك (٥٦)، وتلعب فكرة الاختلاط دورها في

(٥٥) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ١٣٧ ورد هذا القول ابن أبي حجلة أيضا. انظر ديوان الصبابة ص ١٤.

(٥٦) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ١٣.

تكوين الأمزجة والألوان في رأي الأنطاكسي، فيقول في «فصل في خفقان القلب والتلوين عند اجتماع المحين»

اعلم أن مدار تلون البدن اما على الخلط أو شدة الحرارة أو ماتركب منها، والأول يلزم حالة واحدة: اما البياض في البلغم أو الحمرة في الدم أو الصفرة في الصفراء أو السواد في السوداء، وماتركب بحسبه مع مراعاة الطوارئ كقرب الشمس أو جبل أو سد جهة (٥٧) ... اذا تقرر هذا .. ظهر علة اصفرار لون العاشق وارتعاد مفاصله وخفقان قلبه، لأن الاستبشار بالاجتماع الموجب للفرج المنتج لحركة الحرارة الى خارج لتؤثر الحمرة وصفاء اللون، يعارضه لشدة الشفقة الخوف من نحواش وسرعة تفريق، واليأس الموجب لاختاد الحرارة أو جذبها الى داخل المنتج لصفرة اللون أو الموت فجأة، ومن ثم اذا أمن من ذلك لم يقع تغير ... وأما حمرة المعشوق فهي إما حياء وإما خجل، وكل منها باعث للحرارة الى خارج، ونتيجته احمرار الألوان وصفائها. فأفضل الألوان الأحمر الصافي المشرق مطلقا حتى في الثياب كالخلل، والمشروب والمشموم كالورد والشقيق، والحيوان كالخيل، والمعادن كالذهب والياقوت ... (٥٨)

ومهما يكن من أمر فان الفكرة الرئيسية التي صدر عنها القول بالأمزجة والأخلاط خلاصتها أن الانسان مصنوع من نفس العناصر التي تتكون منها الأرض، ويشتمل عليها الكون. الانسان هو «اختصار» للكون، ومركب من ذات العناصر، فهو من ماء وتراب ونار وهواء، أو هو عناصر: حار وبارد ورطب ويابس ويقابلها الدم وهو حار، والكبد أو السوداء وهو الرطب، والبلغم وهو البارد، والصفراء وهو اليابس. اجتمعت على كيفية واعتدال معين، فتحدد المزاج، الذي يشرحه ابن سينا بأنه كيفية حاصلة من تفاعل الكيفيات المتضادات اذا وقفت على حد ما، ووجودها في عناصر ليماس أكثر كل واحد

(٥٧) يقصد أن الأخلاط الغالبة تلون الجلد وتترك أثرها دون أن تتجاهل أثر البيئة الجغرافية.

(٥٨) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ٤٠٢، ٤٠٣.



منها أكثر الآخر. ويضع ابن سينا أيدينا على جواهر فكرة هامة، لصلتها بمفهوم المشاكلة، وذلك حين يشرح معنى الاعتدال في المزاج، أو بين الأمزجة، فيقول إن الاعتدال ليس من التعادل الذي هو التوازن بالسوية، بل من العدل في القسمة (٥٩)، وهذا يعني أن الاعتدال سيختلف من بلد إلى آخر، بل من بدن إلى آخر، حسب ما يقتضيه التركيب والتوافق البيئي.

وقد كان للأطباء العرب اجتهدات طريفة في مجال التطبيق الطبي أو المعالجة، وقد كانوا في موقع قريب دائماً من بلاط الخليفة وقصور الأثرياء وأماكن تجميع القيان والجواري عند تجار الرقيق، حرصاً على سلامة الجارية التي تتخذ للمتعة وحفاظاً على جمالها أيضاً، وكان طبيب البلاط أو المختص بالوجهاء يرى قارورة الجارية قبل شرائها، أي يشاهد البول ويحلله ليحكم على جانب من سلامتها، وقد قام بعضهم بعلاج شاب ناحل، فعرف أن داءه العشق، وراح الطبيب يردد أساء عدد من النساء وقد تلمس نبض الشاب، فلما أسرع النبض تعرف من خلاله على الفتاة التي مرض بسببها !! وحدث أن أصيبت إحدى الجواري بنوع من الشلل في الأعصاب حتى تجمدت على حركة واحدة، فاستأذن الطبيب سيدها في أن يترك له حرية معالجتها فلا يسارع بعقوبته، ودعا بالجارية لتواجه الطبيب، فأمرها بأن تدور حول نفسها، ثم غافلها وانحنى يريد رفع ثيابها من خلف، فجفلت الجارية وانتفضت مرتعدة تدفع يده وتعدل ثوبها، وكان الشفاء في هذه الحركة الانفعالية المفاجئة، وكان تعليل الطبيب، كما اعترف سيد الجارية فيما بعد، أنها كانا في لقاء جسدي، ثم دهمها ما جفلت له الجارية وجزعت خوفاً أو حياء، فأصابها هذا الشلل المؤقت، وقد عالجها الطبيب بصدمة معاكسة فكان الشفاء !!

\*\*\*

وخلاصة القول في أمر الروافد والاتفاقات أن هذه الروافد الأجنبية قد أمدت الدراسات العربية عن الحب بكثير من الأقوال والتوجيهات، وفتقت

(٥٩) القانون في الطب جـ ١ ص ٦.

أمامها الكثير من المسائل والاحتمالات، ولكنها لم تدخل في جوهر النظرية العربية عن الحب، ذلك الجوهر الذي بقى عربيا اسلاميا في صميمه، وقد نجد أصداء مباشرة عند الفلاسفة الاسلاميين، أو الأطباء، ولكن الذي ينبغي التنبيه اليه والحرص عليه أن النظرية العربية لم يضعها الفلاسفة، ولم يضعها الأطباء، وإنما وضعها الفقهاء، وينبغي أن نتلمس ملامحها في كتاباتهم، وما نجدناه وافدا في أفكارهم يبدو قليلا، وهامشيا، وأكثره من قبيل الاتفاق وليس من قبيل الاقتباس، وبخاصة حين يصدر عن تجربة مباشرة هي قاسم مشترك بين البشر جميعا، وليس من الانصاف تخصيصها بأمة أو ثقافة.



٧

# الحُب في الدراسات الموسوعية



قد يبدو ضرور يا أن نتوقف عند «الحب» وكيف أخذ مكانه أو تسرب في الدراسات العامة التي لم تخصص لموضوعه، على نحو ما فعل أمثال ابن داود وابن حزم وابن الجوزي والسراج ومن نحو نحوهم. ليس لأهمية تلك الدراسات كما وكيفاً فحسب، وفي ذلك ما يغني من التبرير، وإنما لتقاطر هذه الدراسات الموسوعية عبر زمان طويل، بحيث تشكل في اختلاف مواضع اهتمامها ما يمكن اعتباره دائرة معارف عن الحب وأخباره وأشعاره وشعاراته عند العرب، ولابد أن نلتفت الى المغزى الأساسي في هذا الاهتمام الواضح بالحب في كتب لم يكن هدفها الأول، فإذا صح ما قلناه من قبل: ان الحب ظاهرة كل العصور، فمن الصحيح — اذا ما تسامحنا في التعميم — أنه ظاهرة كل المؤلفين، يخوضون فيه بشكل مباشر، أو يدورون حوله، أو ينبهون اليه، وقد يتوغلون في محاذيره، ثم يستعيذون بالله من سوء عواقبه !!

وجدير بالذكر هنا أن بعض أصحاب هذه الموسوعات التي تضمنت فصلاً أو فصولاً عن الحب، يسبق — من الناحية الزمنية — أصحاب الدراسات المتخصصة، فابن قتيبة — مثلاً — سابق على ابن داود، والجاحظ سابق عليهما معاً، وسنجد اقتباسات وأخباراً كثيرة قد تداولت بعد ذلك وانتشرت في موسوعات أخرى أو في غيرها من الكتب التي اختصت بالحب، ومن ثم ينبغي ردها الى مصدرها الأول ما أمكن ذلك، غير أننا لم نهم بهذه المسألة بشكل أساسي، لأن الاقتباس في كتاب عن الحب يأخذ مغزاه الخاص المستقل، بصرف النظر عن أهمية مصدره.

وقد لا يستطيع بعض هذه الدراسات، أو أكثر هذه الدراسات، أن يضيف جديداً اذا ما قيس الى الدراسات الأساسية في الموضوع، تلك التي أقننا على مادتها الفصول السابقة جميعاً، باستثناء المدخل — الفصل الأول — الذي عرفنا فيه بمطالعة الاهتمام بالحب وقضاياها، غير أنها تبقى ضرورية برغم ذلك، ضرورة النسبي الى المطلق، والجزئي الى العام؛ لأن أكثر هذه الكتب الموسوعية التي اكتفت بتسجيل بعض الملامح عن الحب لم تكن تتطلع الى النظرية أو الشمول،

وانما الحب فيها بعض عواطف الانسان، ووجه من أوجه العلاقات الاجتماعية، وخبر يروى من بين أخبار العرب، وهذه الخصائص أصبحت قادرة على التعبير عن الذوق العام والرأي الشائع في أمور تتعلق بالحب وليست من صميم الفكرة عنه، مثل مقاييس الجمال، وطبائع الرجل المرغوب من النساء، ونظرة المجتمع لحرية تزوج المرأة في أحوال خاصة، كأن تكون أما لرجل مشهور مثلاً، الخ. وإذا اعتبرنا القرن العاشر الهجري نهاية المرحلة التي نهم بها، فأننا عبر هذه المساحة الزمنية الشاسعة يمكن أن نرصد العناصر الثابتة والمتغيرة في الدراسات لتضفي على ظاهرة الحب ومفهومه دلالات تخصب وعينا بأهم العواطف البشرية.

إن الفرق بين ابن قتيبة والفلقشندي، اذا صح أن أحدهما صاحب المحاولة الأولى، والآخر صاحب المحاولة الأخيرة في المجال الموسوعي، ليس فرقاً بين الاتجاه الثقافي للقرن الثالث والاتجاه الثقافي للقرن التاسع فحسب، وانما هو فرق بين ثقافة الرجلين، ومنهج وغاية كل منهما في كتابه، ثم مدى احساسه بأهمية الكلام عن الحب، ودرجة استيعابه له. وسيفسر لنا هذا، لم لا نجد موضوع الحب في مثل هذه الدراسات الموسوعية يأخذ خطأ صاعداً بالاهتمام دائماً، مثلما يمكن أن نراقب في الكتابات التي وقفت عند موضوع الحب لا تعدوه. ومهما يكن من أمرنا مع هذه الطائفة من الكتب فأننا سنحاول أن نبرز منها جانباً مما لم تسبق الإشارة إليه، باعتباره إضافة جذرية بالتنويه، فإذا أشرنا الى فكرة مطروقة فأنما نهدف الى اكتشاف منابعها أو روافدها أو تأكيد أهميتها وانتشارها.

ان ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) يمثل المحاولة الأولى في هذا المجال، والجزء العاشر من كتابه الموسوعي «عيون الأخبار» قد خصص بأجمعه تحت عنوان: «كتاب النساء: في أخلاقهن ونخلقهن وما يختار منهن وما يكره»، وحيث يكون الحديث عن «النساء» فإنه سيتجاوز موضوع الحب، وهذا أمر متوقع عند كافة أصحاب الموسوعات، وان يكن الحب وما يسبقه أو يترتب عليه قد شغل مساحة لا يستهان بها.

وسبدأ ابن قتيبة بأحاديث نبوية عن الاعفاف بالزواج، و يروي كثيراً عن

الأصمعي، أقوالا عن أخلاق النساء وما يستحب من صفاتهن العضوية والنفسية، ونجد له بعض الأقوال التي تدل على رؤية نافذة، مثل: «أياكم والمذكرة فانها لا تنجب»، ويقصد بها المرأة التي تشبه بالذكور، ومثل: «بنات العم أصبر، والغرائب أنجب، وماضرب رؤوس الأبطال كابن أعجمية» والمعرفة بالقيم القبلية والاجتماعية، وعلم الغدد وعلم الوراثة يؤكد صدق هذه الأقوال. ومن ملاحظاته أيضا قوله: «كان أهل المدينة يكرهون اتخاذ أمهات الأولاد، حتى نشأ فيهم علي بن الحسين والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم بن عبد الله ابن عمر، ففاقوا أهل المدينة فقها وورعا، فرغب الناس في السراي». فهنا تحديد وتعليل لبعض أسباب التحول الاجتماعي والتوسع في اقتناء الاماء للنسل وليس مجرد الخدمة كما كان الحال غالبا من قبل، وقد حدث التحول في العصر الأموي، وأظهرت بواكيره، وإن كان قد أخذ مداه الحق بعد ذلك حين صار الخلفاء أنفسهم من أبناء الاماء. ويؤكد هذا ما ذكر ابن قتيبة بعد قليل أن عقيل ابن علفة كان غيورا (١)، فخطب عبد الملك بن مروان ابنته على أحد بنيه، وكانت لعقيل اليه حوائج، فقال له: ان كنت لابد فاعلا فجنبنني هجناك!! ومع هذه العصبية الواضحة للعرق العربي الخالص، لا نعتقد أن الأمر استمر على ذلك، ليس لنبوغ هذه الطائفة من أبناء الاماء فحسب، كما زعم ابن قتيبة، وقد ظل العرب فترة من الزمن يعتبرون الاتجاه نحو الفقه والتصوف سلوكا أعجميا خاصا، واتجه اعتزازهم نحو الشعر-والرجز بصفة خاصة- واللغة. ونفضل ذلك أن نضيف الى «اغراء النبوغ» اغراء آخر يعبر عنه هذا القول الذي يروي به ابن قتيبة عن رجل من أبناء المهاجرين، حين يقول: أبناء هذه الأعاجم كأنهم نقبوا الجنة وخرجوا منها، وأولادنا كأنهم مساجر التناير!! فقد كان «تحسين الصورة» بمثابة اغراء آخر، أو لنقل ان معنى الجمال الحسي كان يتبدل من الاحتكام الى الملامح العربية الخالصة، الى التطلع للملامح أخرى أصبحت تنافسها وتتفوق عليها عند أصحاب الذوق الجديد.

(١) عيون الأخبار - ح ١٠ ص ٨ وص ٣٩، وقد جاء هذا القول في العقد الفريد وأشارنا اليه من قبل.

وتحت عنوان «الأكفاء من الرجال» يذكر ابن قتيبة أمثلة عديدة، شعرا ونشرا، تؤكد حرص العربي والعربية على الكفاءة في الزواج، والاحساس بالمهانة والمرة اذا ما اضطر الى النزول عن مستوى قبيلته لأمر من الأمور، فضلا عن مجاوزة الدم العربي الى سلالة أجنبية، أو الى من لحقه أو لحق أباءه الرق في عصر سابق. وقد ذكر أن ابراهيم بن النعمان بن بشير زوج ابنته يحيى بن أبي حفصة مولى عثمان بن عفان، على عشرين ألف درهم، فعيه بعضهم قائلا:

لعمري لقد جللت نفسك خزبة وخالفت فعل الأكثرين الأكارم  
ولو كان جذاك اللذان تابعا ببدر لما راما صنيع الألائم (٢)

ومن الطريف حقا أن ابراهيم قد احتج بضحامة المهر، وكأنه يتحدى به قدرة الشرفاء الفقراء، ولكنه — وهو ابن الصحابي الجليل — يتعربأن هذا لا يكفي في الدفاع عن مثله، فيذكر بأنه ليس أول من فعل ذلك:

فما تركت عشرون ألفا لقائل مقالا فلا تحفل مقالة لائم  
فإن أك قد زوجت مولى فقد مضت به سنة قبلي وحب الدراهم  
ولعله يشير الى تزويج الرسول عليه السلام زيد بن حارثة، وهو مولى، من زينب بنت جحش، وهي الشريفة القرشية. وهذا شاعر آخر لعله يعبر في هجاء من يفعل ذلك عن نفسية المرأة العربية ومشاعرها تجاه ولها، حين يزوجه كرها من هو أقل منزلة منها:

لله در جيباد أنت سائسها برذنتها وبها التحجيل والغرر

فهذه المهرة العربية الحسنة، يظلمها سائسها، أو ولها، فيدفع بها الى مستوى الحمار، وليس أظلم من يعامل الجياد معاملة الحمير أو البغال !!  
وهذا خبر يروي به أبو اليعقوب عن أربعة من قضلاء الصحابة، يتقدمون لامرأة، فتختار، ولعلها بذلك تحدد مواضع التفضيل، التي تقيس اليها المرأة

(٢) عيون الأخبار ج ١٠ ص ١٦ واليتان من هامش المحقق.



العربية حين يترك لها الأمر، ويستوى الفضل وكرم الأصل، فلا يبقى إلا السلوك الخاص. قال:

خطب عمر بن الخطاب أم أبان بنت عتبة بن ربيعة، بعد أن مات عنها يزيد ابن أبي سفيان، فقالت: لا يدخل الآ عابسا ولا يخرج الآ عابسا، يفلق أبوابه ويقل خيره. ثم خطبها الزبير، فقالت: يد له على قروني، ويد له في السوط. وخطبها علي فقالت: ليس للنساء من حظ إلا أن يقعد بين شعبين الأربع لا يصبن منه غيره. وخطبها طلحة فأجابته فتزوجها، فدخل عليها علي بن أبي طالب فقال لها: رددت من رددت منا، وتزوجت ابن بنت الحزيمي! فقالت: القضاء والقدر؛ قال: أما انك تزوجت أجلنا مرأة وأجودنا كفا وأكثرنا خيرا على أهل!! فكأنه بذلك حدد الأسباب التي فضلت بها هذه المرأة رجلا على آخرينازمه منزلته.

أما الصفات الحسية فانها تدور حول المرأة أكثر من دورانا حول الرجل، ولم يهملوا الصفات النفسية، بل أخذت الصدارة في كلام العقلاء والمجربين، الذين لم يهملوا الجانب العضوي أيضا. وقد روى بعض ولد الزبرقان بن بدر أنه كان يقول: أحب كنائني التي الذليلة في نفسها، العزيزة في رهطها، البرزة الحية التي في بطنها غلام، ويتبعها غلام، ويردد خالد بن صفوان الصفات نفسها مضيفا إليها أن تكون حصانا من جاريها، ماجة على زوجها. أما الصفات الحسية فيجملها بعضهم بأن تكون بيضاء البياض، سوداء السواد، طويلة الطول، قصيرة القصر(٣)، ويدخل بعض آخر في التفصيل والتحديد، فيقول ابن شبرمة: ولا

---

(٣) وقد حدث أن أحب عربي فتاة نصرانية زرقاء العينين، فراح يدافع عن هذا التعلق الذي لا يرضي ذوق الجماعة في لون العين المرغوبة:

يقولون نصرانية أم خالد فقلت دعوها كل نفس ودينها  
فان تلك نصرانية أم خالد فقد صورت في صورة لا تشيها  
أحبك أن قالوا بعينك زرقه كذاك عناق الطير زرقا عيونها  
عيون الأخبار ج ١٠ ص ٥٨ - تأمل هذا الشعر ودلالته، وليست النصرانية هي

رأيت لباسا على امرأة أزين من شحم، وقال الحجاج: لا يحسن نحر المرأة حتى يعظم ثديها. وقال المرار العدوي:

صلته الخلد طويل جيدها ضخمه الثدي ولما ينكسر

قال علي بن ابي طالب: لا تحسن المرأة حتى تروي الرضيع، وتدفيء الضجيع. وينسب اليه قوله أيضا: من تزوج سمراء فطلقها فعلي مهرها!! وفي «باب القبح والدمامة» يسخران قتيبة سخرية مرة من الجمال الزائف الذي تحاول أن تصفيه أدوات التجميل كدبا فيعجز عن اتمام الخديعة، فيروى عن أبي زيد الكلابي، هذا التعليق الشعري الطريف، قال:

قدم رجل منا البصرة فتزوج امرأة، فلما دخل بها وأرخيت الستور وأغلقت الأبواب عليه، ضجر الاعرابي وطالت ليلته، حتى اذا أصبح وأراد الخروج منع من ذلك وقيل له: لا ينبغي لك ان تخرج الا بعد سبعة أيام، فقال:

أقول وقد شدوا عليها حجابها ألا حبذا سيفي ورحلي وغرفي  
ألا حبذا منها الوشاحان والشذر  
أتوني بها قبل المحاق بليلة فكان محافا كله ذلك الشهر  
وما غرني إلا خضاب بكفها وكحل بعينها وأثوابها الصفر  
تسألني عن نفسها هل أحبا فقل: ألا لا، والذي أمره الأمر  
تفوح رياح المسك والعطر عندها وأشهد عند الله ما ينفع العطر  
ويشكو آخر جفاف عود امرأته، فيجعل منها مجرد عود من الحديد لارى فيه ولا بضاعة (٤).

ومضي ابن قتيبة في اثر الجاحظ الذي سبق الى بعض الفكاهات الجنسية الصريحة، ولكنه يتخلف عنه حين يتعرض لبعض القضايا الجادة مثل: حل النظر

---

الأمر الجديد فقد كانت هناك قبائل نصرانية في الجاهلية والاسلام، ولكن الجديد كان التحول من التشاؤم بزرق العيون الى الاعجاب بها، ولعل العرب كرهوا العيون الزرقاء على البشرة السمراء أو السوداء، أما حين جاءت مع البياض والشقرة فان الرأي قد اختلف، وقد بشر هذا القائل بالرأي الجديد.

(٤) الأبيات في عيون الأخبار ج ١٠ ص ٢٣.

وحرمته، وسياسة النساء ومعاشرتهن، والقيان والغناء، والقيادة، والزنا، ومساويء النساء، فمع اهتمام الجاحظ برواية الأخبار والقصص فإن رأيه واضح محدد، ودفاعه الحار عن اباحة النظر أوضح من أن ننبه إليه، أما ابن قتيبة فإنه يكتفي بتجميع الأخبار التي قد تتعارض كثيرا، ويترك لقارئة أن يستشف منها ما يريد. على أنه يختم هذا الكتاب بأبواب عن العشاق والفساق، تقوم على مادة قصصية، لا تخرج في عتوها أو شكلها عن قصص العشق التي سنتعرف عليها بعد حين.

أما ابن عبد ربه (٣٢٨هـ) في عقده الفريد فإنه يضع كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن، وعليه يصدق القول الذي أجمل الرأي في مادة العقد بعمامة: (هذه بضاعتنا ردت إلينا)، وهو ما تجنبه عن عمد موطنه الأندلسي ابن حزم، الذي جاء بعده بأكثر من قرن، ولا نستبعد أنه أفاد من تجربته، أو من خطأ تجربته، فليست مادة هذا الباب أو الكتاب مشرقية فحسب، ولكنها عديمة الشخصية — إن صح التعبير — مجرد أخبار نحد نسبة عالية منها في عيون الأخبار وفي كتابات الجاحظ وغيرهما، وهو كابن قتيبة يتحدث عن الزواج أكثر مما يتحدث عن الحب، ويأخذ «الرجل» في كتابته مكانا مرموقا، وإن يكن عنوان الباب عن «النساء»، غير أنه يضيف فقرة عن من طلق امرأته وتبعها نفسه، وفقرة يروي فيها أقوالا وأبياتا للهجناء من العرب يدافعون فيها عن أنفسهم.

ويمدنا المسعودي (٣٤٦هـ) بإضافات دالة في مجالي القول بتأثير أبراج الكواكب في إيجاد الوفاق والحب بين المواليد، والقول باتفاق الطبائع لاتفاق الأخلاط، فضلا عن سيل لا ينقطع من الأخبار والقصص الأسطورية عن عمليق، وتأبط شرا عاشق الغول، والحرب بين الضيزن وسابور وكيف خانت ابنة الضيزن أباه حين عشقت سابور، وقد رويت هذه القصة بعد أن أخذ ملك السريانية مكان الضيزن في تلك الروايات. ويقول المسعودي في نهاية روايته: «والشعر في هذه القصة كثير»، والوصف بالقصة لا يشير إلى الوضع أو الابتداء، ولكن الإشارة إلى كثرة الشعر تشير إلى دور الشعر في تنمية الأخبار والأساطير

وتحويلها الى قصص محبوكة مؤثرة، وبخاصة اذا كانت تتصل بالعواطف البشرية، وبغامرات العشاق بوجه خاص. (٥)

ويحتل الأغاني منزلة عالية بالنسبة لموضوع الحب، على الرغم من أنه لم يتوجه اليه قصداً، فقد بنى الأصفهاني (٣٥٦هـ) مادة كتابه على أساس من المائة الصوت المختارة، وجاءت المادة الغزيرة استطرادا من هذه البداية، فكان بهذا أول موسوعة شاملة في الحب على المستوى التطبيقي أو السلوكي، اذ اهتم بالعشاق، وشعراء الحب، والقيان، والظرفاء وكل من يبت اليه بسبب. ويكني أن نعرف أنه ترجم للشعراء (حسب تسلسلهم في أجزاء الكتاب): العرجي، ومجنون بني عامر، وبنار وابي العتاهية، وأبي دهل، وجبل بثينة، وعنترة، والعباس بن الأحنف، وأمريء القيس، وكثير، وقيس بن ذريح، وعمر بن أبي ربيعة، وتوبة بن الحمين، وعبد الصمد بن المذل، وديك الجن، والخنساء، وعروة بن أذينة، وغيرهم، ومن المغنين: معبد، وسريخ، والغريض، ومن القيان — جميلة أستاذة معبد وابن عائشة، وحباة وسلامة، ثم هؤلاء جميعا، فضلا عن فريدة، وذات الخال، وفوز وعزة الميلاء ورملة ودنانير، وغيرهن من صاحبات القصص والمغامرة مع الشعراء وغيرهم، ومن شريفات قریش وظريفاتها سكينه بنت الحسين وعائشة بنت طلحة، وغيرهما، وإن كتابا جمع بين هؤلاء، وأحصى أخبارهم واستوفى روايات القدماء حولهم هو جدير بأن يشيع موضوع الحب في كل مناحيه المختلفة، وبكل درجاته وألوانه، وفي عصوره من الجاهلية الى عصر تأليف هذا الكتاب.

وقد ينبغي أن نقرأ الأغاني بحذر وحاسة يقظة، فقد يحمل الخبر البريء المظهر دلالات ومعاني كثيرة، وبخاصة أن الأصفهاني يتجاوز طاقة كل من سبقه من أصحاب تراجم الأدباء والمغنين بأخبارهم، بأنه يستقصى أخبار هؤلاء الشعراء وفيها من التداخل والتضارب ما لا يخفى، ويكفي أن نشير الى ما يرويه عن ابن دأب والأصمعي والجاحظ فيما يخص قيس بن الملوح، وكيف تعارضت أخباره،

(٥) مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ٢ ص ١٣٦ وما بعدها.

فمنها ما يشبه بالاسم والصفة، ومنها ما يشبه بالصفة دون الاسم، ومنها ما ينكره اسماً وصفة، ومنها ما يعممه فلا يخصه بالاسم وإن تكررت الصفة، ومنها ما يصف كل ما تعلق به بالوضع والنحل وأنه من فعل الرواة (٦)، على أن القراءة المفتوحة المتأنية قد تعطي دلالات اجتماعية ونفسية على قدر من الأهمية بالنسبة للحب وما يحوطه من أمور وتقاليد وحيل، ولنقرأ هذا الخبر - على سبيل المثال - وقد جاء في سياق «أخبار علوية ونسبه (٧)» اذ يروي عن محمد بن الأبراري، أنه قال :

كنا عند زليخة النحاس، وكانت عنده جارية يقال لها خشف ابتاعها من علوية، وذلك في شهر رمضان، ومعنا رجل هاشمي من ولد عبد الصمد بن علي يقال له عبد الصمد، وإبراهيم بن عمر بن نهون وكان يحبها، فأعطى بها زليخة أربعة آلاف دينار فلم يبعها منه، وبقيت معه حتي توفيت، فغنتنا أصواتا كان فيها :

اشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة محزون ولم تكلم

.....

قال : فلما وثبنا للانصراف قال لنا وقد اشتد الحر: أقيموا عندي. فوجهت غلاما معي وأعطيته دينارا، وقلت له : ابتع فراريج بعشرة دراهم، وثلجا بخمسة دراهم، وعجل. فجاء بذلك فدفعه الى زليخة وأمره باصلاح الفراريج ألوانا، وكتبت الى علوية فعرفته خبرنا، فجاءنا وأقام، وأفطرننا عند زليخة، وشرب منا من كان يستجيز الشراب، وغنى علوية لحنا ذكر أنه لابن سريج :

يا هند إن الناس قد أفسدوا وذلك حتى عزني المطلب

.....

قال : وقام عبد الصمد الهاشمي ليبول، فقال علوية : كل شيء قد عرفت معناه، أما أنت فصديق الجماعة، وهذا يتعشق هذه، وهذا مولاه، وأنا ربيتها وعلمتها، وهذا الهاشمي ايش معناه؟! فقلت لهم : دعوني أحكمه وأخذ زليخة منه شيئا.

(٦) تفصيل ذلك في الأغاني ج ٢ ص ١ - ٩٥.

(٧) الأغاني ج ١١ ص ٣٥٣ - ٣٥٥.

فقال: لا والله ما أريد. فقلت له: أنت أحق، آخذ منه شيئا لا يستحي القاضي من أخذه. فقال: ان كان هكذا فنعم. فقلت له: اذا جاء عبد الصمد فقل لي: ما فعل الأجر الذي وعدتني به، فان حاطي قد مال وأخاف أن يقع، ودعني والقصة.

فلما جاء الهاشمي قال لي زلهزة ما أمرته به، فقلت: ليس عندي أجر، ولكن اصبر حتى أطلب لك من بعض أصدقائي، وجعلت أنظر الى الهاشمي نظرا متعرجا به. قال الهاشمي: يا غلام، دواة ورقعة. فأحضر ذلك. فكتب له بعشرة آلاف آجرة الى عامل له، وشربنا حتى السحر وانصرفنا. فجئت برقعته الى الأجرى، ثم قلت: بكم تباع الآجر؟ فقال: بسبعة وعشرين درهما الألف. قلت: فبكم تشتريه مني؟ قال: بنقصان ثلاث دراهم في الألف. فقلت: فهات. فأخذت منه مائتين وأربعين درهما، واشترت منها نبيذا وفاكهة وثلجا ودجاجا بأربعين درهما، وأعطيت زلهزة مائتي درهم وعرفته الخبر، ودعونا علوية والهاشمي، واقفنا عند زلهزة ليلتنا الثانية. فقال علوية: نعم! الآن صار للهاشمي عندكم موضع ومعنى...

فلو أن الخبر - القصة، ذكر عن بعض أبناء «الوجهاء» في أيامنا هذه ما أنكرنا منه شيئا، على الرغم من انتهاء النخاسة وانقضاء عصر القيان. فتأمل ما شئت ما يمثله بيت النخاس، وكيف يصنع من المغنية الحسنة أحبولة، وتأمل أطراف هذا التجمع في يوم من أيام رمضان، والشرب حتى السحر، وتساؤل علوية عن هذا الفتى الذي لا يحسن غناء ولا سماعا وليست له وظيفة معروفة، وكيف اقتنع في النهاية أنه «ممول» المجموعة وصاحب نفقتها، وكيف ما ينال من ظرف المجلس ومداعبة الجلوس. ومن نافلة القول أن نقول ان الأصفهاني لم يضع رأيه الخاص إلا في النادر، وفي أمور تتعلق بالرواية، كأن يشكك في نسبة بيت أو صدق خبر، أما قضايا الفكر والرأي، فانها لا تتجاوز بعض التحليل لأبيات من الشعر، ومن ثم تبقى الفائدة الجلية في كتاب الأغاني بالنسبة

لموضوع الحب — محصورة في تلك التراجم العديدة للمحبين والعشاق والقيان والمغنين من أشرفنا إليهم آنفا (٨)

وفي «زهر الآداب» للحصري القيرواني (٤٥٣ هـ)، نجد الحرص نفسه على إيراد أخبار العشاق والمستطرف من أشعارهم، على أنه صان كتابه — كما يقول — عن المجون، وهذا جاءت الأخبار والأشعار عنده مبتورة، ومثال ذلك قصة عليّة بنت المهدي — أخذت الرشيد — وشغفها بفتاها «رشأ» ثم ما قبل عن اغتيال الرشيد له، ثم شغفها بفتاها «طل» وتحريم الرشيد عليها أن تذكر اسمه، ثم تحايلها في قراءة (فان لم يصبها وإبل فطل). وقد تجاوزت القصة هذا المدى في الأغاني (٩)، فضلا عن أنها احتفظت بعليّة حية حتى شهدت المأمون، بل روى الأصفهاني أنها ماتت بسبب أن المأمون عانقها وراح يقبل رأسها وكانت مغطاه الوجه، فشرقت، ومرضت مرضا قصيرا ماتت فيه.

وقد اهتم الحصري بأخبار الصوفية وعشقهم النظر إلى الغلمان، وأبرز الأقوال التي تنكر عليهم ذلك، كما يروي من أقوال السابقين ما يؤكد الإيمان بقدرية الهوى وبعده عن الاختيار فالإنسان مسوق إليه وإن يكن يؤمن بأنه بلاء، لا مفر من الصبر عليه. ويضيف الحصري نمطا طريقا من القول له دلالة الاجتماعية والنفسية، فبعد تردد واستعاذة يسجل نموذجاً لما ينبغي أن يقال لمن تزوجت أمه، وهو ينظر إلى هذا التصرف على أنه كارثة تستوجب العزاء، ومن ثم كان اتجاه الكلام مواساة صريحة، وفي رأيه أن النموذج الأمثل يكون على هذا النحو: «أنت بفضل الله عليك وإحسان تبصيره إياك من أهل الدين، وخلوص اليقين، فكلا لا تشبع الشهوة في محظورت بيحه، فكلا لا تتبع الأنفة في مباح تحظره؛ وقد اتصل بنا ما اختاره الله والقضاء لذات الحق عليك، المنسوبة — بعد نسبك إليها — إليك، مما كرهه إياؤك الدنيوي لك ولها، ورضيه الحلال الديني له ولها، فنحن نعزيك

(٨) وقد اعتمد كثير من المتأخرين على مادة الأغاني، انظر مثلا عن القيان وأخبارهم:

المرقصات والمطربات لمؤلفه نور الدين علي بن الوزير أبي عمران (توفي ٦٧٣ هـ) وفيه طائفة من أخبار ذات الحال وعبد الله بن العجلان وهند وغيرهم.

(٩) الأغاني ج ١٠ ص ١٦٢ وما بعدها.

عن فائت محبوبك، ونهثك في الخيرة في اختيار القدر لك، ونسأل الله أن يجعلها أبدا معك فيما رضيت وكرهت، وأبيت وأتيت».

ومع كراهة الحصري للكتابة في مثل هذا الغرض الذي يحط من قدر الرجل وينال من أنفته، فانه يسجل بمزيد من الاعجاب رسالة من أبي الفضل بن العميد لمن تزوجت أمه، وفي النص المقترح، كما في رسالة ابن العميد يظهر زواج الأم في صورة الكارثة الحقيقية والبلاء النازل، لا يخفف منها أن الشرع يبيح لهذه الأم أن تتزوج، ويقرن الإنكار على ما فعلت بوأد البنات، فكلاهما فعلا من أفعال الجاهلية، دافعها الأنفة والحمية، بل إن ابن العميد يختم رسالته بالدعاء لمن ابتلى بزواج أمه بأن يعوضه «من أسرة فرشها أعواد نعشها»!! (١٠) ويلتقي الراغب الأصبهاني (٥٠٢هـ) في «محاضرات الأدباء» منهجيا بابن عبدربه، في العقد الفريد، حيث الاهتمام باقتباس المعاني الأدبية، وتسجيل النصوص الشعرية تحت عناوين جزئية، تتقاطر في صدر فقرات قصيرة. هناك بعض اللمسات السريعة في ثنايا المجلد الثاني، مثل ما كتبه تحت عنوان: «المحبوب في الناس» — «النهي عن فرط الحب والبغض» — إلى أن نصل إلى الحد الثالث عشر، وهو باب طويل (١١) وضع تحت عنوان «في الغزل وما يتعلق به»، ويبدأ بماهية العشق، ويردد فيه أقوال بعض الفلاسفة، ولكنه يضع عنوانا يعتبر جديدا، وبخاصة أنه سابق علي ابن الجوزي، إذ يتكلم عن الهوى: «ما جاء في أوصاف الهوى وأحوال العشاق» ثم يبحث في أحوال فروع الهوى وأنواعه، أما الدراسات السابقة عليه فكانت تتجنب كلمة «الهوى» وتفضل في مكانها «المحبة»، فإذا أرادت أن تجعل من المحبة شعورا إنسانيا مقرونا أو دافعا لبعض الشهوات وضعت له اسم العشق، حتى يمكن أن نزع من القدماء كانوا يتجنبون هذه الكلمة عن عمد، ربما لما تعنيه من الانحراف، والانحراف، وفقدان التمييز، وربما لما تعنيه من اغلاق العقل وضياح الارادة، وهذا

(١٠) زهر الأديب ج٢ ص ٤٠٠ — ٤٠٢.

(١١) محاضرات الأدباء من ص ٣٩ إلى ص ١٣٣.



كله لايتعارض مع المحبة، وقد يوجد منه شيء مع العشق. أما الراغب الأصهباني فقد قسم مراحل الهوى بما هو تقسيم لمراحل المحبة دون تفرقة تذكر، وعلى هذا يكون باستطاعتنا أن نقول أنه أول من استعمل كلمة الهوى في هذا المجال بالمعنى العصري الذي نستعملها له اليوم، وهو المرادف للحب، أو الحب الشديد.

وأثار ابن داود واضحة هنا تماماً، بل يبدو أثر مقدمة ابن داود حين يتطرق الراغب الأصهباني إلى «ذكر من عشق من الكبار» فيذكر عشق داود عليه السلام لامرأة أوريا وما كان من تحاكم بينهما، مما أشار إليه القرآن من قصة التسع والتسعين نعجة، ولابد أن يعرج إلى يوسف وامرأة العزيز التي تعتبر القاسم المشترك في كل ما يكتب عن الحب أو عن المرأة أو الاشتاء أو الغفلة. ويستمر في طريق ابن داود حين يرى أن «التذلل للحبيب من شيم الأريب» وهذه العبارة بنصها عنوان الفصل السادس من النصف الأول من الزهرة، وإن وضع الراغب كلمة «الأريب» في موضع «الأديب» التي فضلها ابن داود، ولعله فارق بين شعورين تجاه الظاهرة الواحدة.

وإذا تجاوزنا العلاقة النصية وجدنا الأثر العام واضحاً في نظريته إلى الحب ومغائراته الشعرية التي يدعم بها فكرته، «كاستطابة الأذى في معاناة الهوى»، وما اقتبس تحت هذا العنوان من أشعار المجنون والمتنبي وغيرهما، وهذا أكثر وضوحاً في حال الكمال التي يطالب بها الحب، «وقال رجل لامرأة: قد أخذت قلبي فليست استحسن سواك! فقالت: إن لي أختاً هي أحسن مني، ها هي خلفي! فالتفت الرجل، فقالت: يا كذاب، تدعي هوأنا وفيك فضل لسوانا (١٢، ١٣) ومثل هذه الأخبار أو القصص الموجزة مصنوعة لتأكيد مفهوم الحب، وأنه حالة من امتلاء الاحساس والشعور بشخص واحد لا يصح أن يشاركه أحد غيره، ولهذا يوصف مثل من وقع في هذا الخطأ بأنه غير محب، وليس بالغباء أو نقصان الإدراك، أو انعدام اللباقة والغفلة.

ويكاد الراغب يمضي في أثر ابن داود مع اختلاف العنوان في رصد

---

(١٢) سبقت نسبة هذا الخبر للأصمعي، وقالت له: ابتعد عني يا بطلال.

علامات الحب، فهناك من هيجه الحمام بتغريده، والتذكر بالنار الموقدة، وبالبرق، وهبوب الريح، والاختلاج العارض، واستطابة التوديع طمعا في لقاء الحبيب، وعذرتارك توديع محبوه، وحنين الابل. والاعراض عن الحبيب خشية الرقيب الخ. ويضيف الى علامات الحب استطابة المرض والسهر لكونها من الحبيب، ومراقبة النجوم، والاحساس بطول الليل، والنهار الخ، ويمضي الى بعض المعاني الدقيقة التي سبق اليها ابن داود، مثل التضييل باخفاء المحبوب عن الناس، والتكتم باظهار الهوى في غير المحبوب، وكتمان الهوى عن المحبوب. الخ. ومن المؤسف حقا أن كتاب الموسوعات — ومنهم الراغب، وكما أشرنا آنفا — لا يكشفون عن رأيهم، وانما هي مختارات يقدمون لها عبارات لاتغنى أو يضعونها دون ابداء قول. ولعلمهم بهذا قد قدموا فائدة أخرى وهي الكشف عن الظاهرة في مناحيا المختلفة، وتقلباتها حسب الطبائع والبيئات والأخلاق، فكلما ذكر الحب في حال من التام والثبات، فانه لايلبث أن يقتبس أشعارا تعبر عن شخصية الدون جوان، رجل المغامرة والافتحام وراء لذته الآنية، لايعبأ بخلق أو آداب اجتماعية، أو خطر أو تعارض بين علاقاته المتشابكة.

فيختار تحت عنوان: « من ذكر كثرة من يهاهم » قول ابن أبي طاهر:

عدمت فؤادي من فؤاد فما أشقى	وأكثر من هوى وأعظم ما يلقى
فلو كان هوى واحدا لعذرتة	ولكنه من جهله يعشق الخلقا
نعمانون لي في كل يوم أحبهم	وما في فؤادي واحد منهم يبقى

وقول الآخر:

قالوا: بغانية واصلت غانية؟ فقلت حزم ورود الماء بالماء  
وفي مكان آخر يقتبس أشعاراً تضاد العاطفة النقية السامية التي دلت عليها  
مختاراته السابقة، فيذكر تحت عنوان: « استحسان التقاء المتحابين » قول مسلم  
العنبري:

لا شيء أحسن في الدنيا وساكنها من واصل قد خلا فردا بموموق

وقول ابراهيم الصولي في المعانقة:

ساعدنا الدهر فبتنا معا نحمل مانجنني على السكر  
فكننت كالماء له قارعا وكان في الرقة كالخمر

ويضيف الراغب في اختياراته بعض اللمسات الدقيقة، ففي اقتباس أشعار  
عن «المدعي عشقا من غير عيان»، يذكر بيتي بشار المشهور ين: «يا قوم أذني  
لبعض الحي عاشقة»، ثم يتبعهما بقول ابن الرومي:

هويتك ناشئا قبل التلاقي هوى حدثنا تكهل باكتهالي  
وكل مودة قبل اختيار فتلك هوى طبائع لا انتحال

واني لأظن أن هذين البيتين قد عبرا — في حدود صياغتهما — عن أهم  
عناصر نظرية الحب عند العرب، ففيها المعنى الغيبي، وفيها التلقائية، وفيها  
النجاة، وفيها الاستمرار واحتضان العاطفة حتى الاكتال، وفيها التجاوب مع  
الطبع دون اقحام الشعور الموجه أو الانتقاء عن عمد.

أما النويري (٧٣٣هـ) فانه يبدأ في كتابه «نهاية الأرب في فنون الأدب»  
خطا جديدا في معالجة قضايا الحب ومتعلقاته، وهو الجانب الجنسي فيما يتطلب  
من قوة الجسم، فيكتب بابا مستفيضا حول كل ما يجمل الجسم ويحفظ حيويته  
ويمد في قدرته العامة، ويخصص الجزء الأكبر من هذا الباب فيما يتعلق بأمور  
العلاقة الجنسية بشكل مباشر (١٣)، فيقدم من وصفات أنواع الأشربة والمربي  
والسفوف والحقن والأدنة والتحاميل والضادات والمسوحات ما يتعلق بالقوة،  
أو يعفي من الضعف، أو يزيد في اللذة، معتمدا على مانعه في أيامنا من  
بضاعة العطار، وكان في الزمان الغابر دواء الطبيب وبضاعة الصيدلي.

ويربط الطب القديم، كما يظهر في هذا الباب مرتبطا بهذا المجال المحدد، بين  
الحبوبة العامة والطاقة الجنسية، ولهذا يقدم وصفات لتحسين المضم وتقوية  
المعدة وتلطيف الجسم.

(١٣) نهاية الأرب ج ١٢ ص ١٤٢-١٤٧.

والقاسم المشترك في أكثر العلاجات المقترحة: غسل النحل منزوع الرغوة، والدار صيني، والقرفة، والبصل واللوبياء، والحمص، والزنجبيل، وماء الجرجير، والقرنفل والمصطكاء، كما يظهر خصي الثعلب وخصي الديك، ومنع الغنم والبقر والديكة في بعض أنواع المريسة، وتظهر بعض النباتات المخدرة المعروفة بهذه الصفة حتى الآن، مثل نبات الخشخاش والخولنجان والقرطم، وهي مصدر الحشيش والأفيون، ويظهر العود الهندي والكافور والزعفران في بعض آخر.

وقد جرى النويري على أن يقدم أكثر من وصفة للأمر الواحد، لأسباب نص عليها، فحين يصف بعض الحقن والحمولات، يقول: انما جعلناها لمن عجز عن تناول ما قدمناه من الأدوية اما لكثرة حرارتها، أو كراهية لذائقها، أو لانحرافها لمزاج المستعمل لها. وفي مواضع أخرى يقدم وصفة، ويسمىها «الملوكية» ويظهر أن عناصرها نادرة غالية الثمن، ومن ثم يقدم بديلا شعبيا يعتمد على مواد في تناول العامة، وبسرعه، وهكذا كان النويري، في تجميعه لمادة هذا الباب، يضع في اعتباره اختلاف طبائع الأجسام وقدرة تحمل النفقات في نفس الوقت.

ويظهر أثر الجاحظ والوشاء معا فيما كتبه الغزولي (٨١٥ هـ) في نهاية الجزء الأول من كتابه «مطالع البدور في منازل السرور»، اذ يعقد ستة فصول عن: الغلمان — الجوّاري ذوات الألحان — وما يتعلق بكتابة المتظرفات منهن على آلاتهن — والمولدات من الجوّاري وغيرهن — والباءة — وما يترتب على كون جمال المرأة وحسن تناسب أعضائها هو الداعي الرجل الى وطئها (١٤). وهذه عناوين مكررة، نصادفها في أكثر من كتاب مما سبق أن تعرفنا، ولكنه يضيف أحيانا أمورا لم يسبق اليها صراحة، أو لم تكتب وتعالج بدرجة الوضوح والمباشرة التي اعتمدها.

أما القلقشندي (٨٢١ هـ) وهو آخر من نعتي بهم في هذا الفصل، فانه في الجزء الثاني من «صبح الأعشى في صناعة الانشا» يهتم ببعض الأمور التي يمكن أن يسترشد بها في اكتشاف الذوق العربي بالنسبة لمقاييس الجمال عند الرجل

(١٤) مطالع البدور ج ١ ص ٢٤٦ — ٢٨٠.

والمرأة، كما يضع بعض الصفات الأخلاقية المحبوبة في الرجال أو في النساء (١٥). فما يشترك فيه الرجال والنساء من الحسن: اللون، ويستحسن من الألوان البياض، وأحسن البياض ما كان مشرباً بحمرة، ويذكر من أخبار الرسول ما يشير إلى أن هذا كان لونه، وإن ذكر أيضاً أنه جاء في وصفه أنه كان «أزهر اللون»، والأزهر هو الأبيض بصفرة خفيفة، «والسمرة مستحسنة عند كثير من الناس، وهو الغالب في لون العرب»، ويشير إلى ما حظي به السودان من استحسان، ويقرر حقيقة نفسية ومشاهدة، وهي أن «الحسن في كل لون مستحسن» والله القائل:

ان الملبح ملبح يحب في كل لون

وقد اختلف الناس في جمود الشعر وسبوطه أيها أحسن؟ فذهب قوم إلى استحسان الجمود، وهي انقباض الشعر بعد انقباض، وهي مما يستحسنه العرب، واليه ذهب الفقهاء، حتى لو شرط البائع في عبد كونه جعد الشعر وظهر سبط الشعر ردّ بذلك بخلاف العكس؛ وذهب آخرون إلى استحسان السبوط، وهي استرسال الشعر وانبساطه من غير انكماش، وأكثر ما يوجد ذلك في الترك ومن في معناهم. ثم الذاهبون إلى استحسان الجمود يستحسنون التواء شعر الصدغ، ويشبهونه بالواو تارة وبالعقرب أخرى.

و يتأكد استمداد المقاييس الجمالية من الوجه العربي حين يشير إلى سعة الجبهة ووضوح الجبين، وبلغ الحاجبين، أي انقطاع شعرهما وعدم اتصالهما، كما يستحسن الحور في العينين، وهو خلوص بياضهما، وكذلك نجلها: وهو سعتها، ومن هذه الصفة من تسمى «نجلاء» في أيامنا، والدعج، وهو شدة سواد الحدقة، والكحل، وهو أن تسود مواضع الكحل من العين خلقة. أما الأنف العربي فهو أحسن الأنوف أيضاً بهذه المقاييس الجمالية، فيستحسن فيه القنأ، وهو ارتفاع وسط الأنف قليلاً عن طرفيه مع دقة فيه، «وهو الغالب في العرب»، ويستحسن فيه الشمم أيضاً، وهو استواء قسبة الأنف وعلو أرنبتها ... الخ.

(١٥) صبح الأعشى ج ٢ ص ٤-١٣.

أما ما يخص به الرجال ويستحب فيهم فهو سعة الفم وغلظ الشفتين، لأن ذلك — في رأيهم — مما يدل على الشجاعة. وكذلك تستحب فيهم الخفة وقلة اللحم، لأجل قوة النهضة. والمرأة على العكس في كل ذلك. كما يستحسن فيها طول الشعر في الرأس، ودقة العظم، وصغر القدم، ونعومة الجسد، وقلة شعر البدن.

أما الصفات النفسية فإن أصول أخلاق الرجال ترجع الى أصلين لا يعد لهما شيء، هما: العدل والشجاعة، أما ما يستحب من المرأة فهو ما يذم في الرجل، وهما أصلان أيضاً: الجبن والبخل، «وذلك أن المرأة اذا جبنّت كفت عن المساواة خوفاً على نفسها أو عرضها، واذا بخلت حفظت مال زوجها عن الضياع والإتلاف». واذاً فإن هاتين الصفتين ليستا مرغوبتين لذاتهما، بل لأثرهما في علاقة المرأة بالرجل، وبخاصة حين تكون زوجة. وهذا أمر هام جداً، اذ يشغل موقعاً واضحاً في التفكير العربي تجاه المرأة وتصور مكانها الاجتماعي، في حين أن الصفات المستحسنة في الرجل لم يراع فيها علاقته بالمرأة كصفة أساسية.

وبعد .. فهذه جولة خاطفة في بعض الدراسات الموسوعية، لعلها لم تقدم أفكاراً أصيلة عن الحب يمكن أن تضاف الى ما كتبه من اهتموا بهذه العاطفة اهتماماً مباشراً، ولكنها — مع هذا — أعانت على تصور الحب في واقعه الاجتماعي ومطالبه السلوكية ودواعيه وآثاره واحتياجاته البدنية.



٨

قِصَصُ الْحُبِّ





## على هامش القضية:

تستعين كتب الحب جميعها تقريبا بالقصص، أو بالأخبار التي توشك أن تأخذ في صياغتها وشكلها سمنا قصصيا، بصورة أساسية تقريبا، حتى لقد تحول بعض هذه الكتب الى سلسلة من القصص أو الأخبار القصصية المتتابعة، التي لا تكاد تفرق بين الخبر التاريخي في شكل أو إضافة قصصية، والقصة المسوقة في جو من الملابس التاريخية توسلا، أو توصلا للاقتناع بواقعيتها، كما هو مشاهد في «مصارع العشاق» بصفة عامة.

هناك فوارق ثابتة بين الخبر والقصة — بالمفهوم العصري — فالخبر ذولقة تقريرية، والقصة تنجح الى التصوير والتحليل. والخبر يهدف الى غاية هي نقل المعنى أو الخلاصة في وضوح وتحدد، أما القصة فانها نسيج متع في كل مراحله، لا يهدف الى مجرد نقل المعنى، بل الاقتناع به بطريق التصوير الابداعي. والخبر — أخيرا — يحاول أن يؤكد صلتته بالواقع ويستمد من صدق حدوثه مشروعية روايته، أما القصة فانها واقع قائم بذاته، يستمد صدقه من بنائه الخاص، يوظف في القارئ حاسة استمداد الواقع والتنبؤ به دون أن يكون هذا الواقع معتمدا الوحيد للوجود.

ويمكن أن نقول هنا ان هذه التفرقة لم تكن واضحة عند المؤلفين القدماء، وهي في قصص الحب وأخباره أقل وضوحا، حيث نظر الى الحب على أنه عاطفة غامضة تبرر كل شيء ويصدق فيها كل قول، ويمكن أن تحدث فيها وبسببها الأعاجيب. ولقد تكاثرت العشاق العرب وتكاثرت أخبارهم وقصصهم حتى اختفت المعالم واختلطت الحدود بين النوعين، وكثيرا ما تحول الخبر الساذج الوحيد الى قصة مركبة ممتدة المراحل، ومع هذا تستمر روايتها في شكل خبر محمد السند.

هذا جانب من مشكلات القصة التراثية بشكل عام تأخذ منه قصص الحب نصيبا وافرا. وهناك مشكلات أخرى تتعلق بالدلالات والبناء الفني بشكل عام،

وليس هاهنا مجال التوسع فيها، ولكننا نشير اليها اشارة اجمالية. ولنسلم مبدئيا بأن هناك دافعا غريزيا قويا يشد الانسان الى سماع القصص والتأثر بها، ومهما اختلفت وجهة القصة من رعاية للواقع واقتحام عوالم المستحيل مما لا يمكن تصويره، فانها والمحتمل، أو تجاوز لهذا الواقع واقتحام عوالم المستحيل مما لا يمكن تصويره، فانها ستبقى محبة الى النفس الانسانية، بل قد تستجيب النفس — في بعض العصور وبعض المستويات العقلية والاجتماعية — لما هو أقرب الى الخرافة وأبعد عن العالم الواقعي، كعجاب الطبقات الشعبية بقصص تجري أحداثها في قصور الملوك مثلاً، وكذلك قصص الجن والسحرة، وقد يتسرب شيء من ذلك الى القصص العاطفية فنجد قصصاً عن حب طرفاء جنية وانسي أو العكس، وقصصاً تجري بين عشاق من الجن، كما نجد قصصاً أبطالها من الأمم البائدة كطسم وجديس وغيرهما، والطريف أن أبطال هذه القصص يتكلمون العربية التي عرفناها في العصور الاسلامية، وينظمون الشعر على أبحر المعروفة ونظام قوافيه.

\* فجعفر السراج يروي لنا أخباراً وقصصاً عن دب منقطع مع قطع من الوحش لعبادة الله، يلي حاجة أحد الزهاد الى ماء للوضوء، وأد يصح لديه ذلك فانه يصح لديه كذلك قصة الغراب أو الزاغ العاشق، التي يزعم راويها أن القاضي يحيى بن أكرم كان طرفاً فيها، إذ كان لديه طائر له رأس انسان، وهو من سرته الى أسفله خلقة زاغ، وأن هذا الغراب أنشد:

**أنا الزاغ أبوعجوه أنا ابن الليث واللبوه**

الى آخر الأبيات الطريفة، بل ان هذا الغراب العجيب أنشد أبياتاً في الغزل أيضاً!! بل يروي السراج بسنده عن سليمان بن عبد الملك، عن عطاء في قوله تعالى: (ولقد همت به وهم بها) قال: كان لها بلبل في قفص، اذا نظر اليها صفر لها، فلما رآها قد دعت يوسف عليه السلام، الى نفسها، ناداه بالعبرانية: يايوسف لا تزن، فان الطير فينا اذا زنى تناثر ريشه!! وقد مربنا حديث

النخلة العاشقة، وهي قصة الحب الخير الذي يغلب عليه الأسى للفراق، وهو ما يناسب شجرة وطنية طيبة كالنخلة، وللحب وجهه الآخر تعبر عنه قصة الجنى العاشق:

«عن سالم بن عبدالله بن عمر، أخبرني واقد أخني: أن جنيا عشق جارية لا أعلمه إلا قال: منهم أو من آل عمر، قال: وإذا في دارهم ديك. قال: فكلمها جاءها صاح الديك، فهرب، فتمثل في صورة انسان، ثم خرج حتى لقي شيطانا من الانس، فقال: اذهب فاشتر لي ديك بني فلان بأي ثمن كان، فأتني به في مكان كذا؛ فذهب الرجل فأغلى لهم في الديك، فباعوه، فلما رآه الديك صاح، فهرب، وهو يقول: اخنقه، فخنقه حتى صرع الديك، فجاءه فحك رأسه، فلم يلبثوا إلا يسيرا حتى صرعت الجارية (١)!!

\* ويعكس «ذم الهوى» دراية واسعة بقصص الحب المتوارثة عند الأمم وأهل الديانات الأخرى، فبالإضافة الى قصص هاروت وماروت، والقصص الوعظية الاسرائيلية، نجد قصصا عن الرهبان وأهل الديارات وقصصا عن بعض الفرس مثل ما ينسب الى بهرام جور، وما كان بين أردشير وبنت ملك السريانية (٢)، وهذه الأخيرة نجدها في «مروج الذهب» وتحدد شخصية بطلها، أو ضحيتها وهو الضيزن بن معاوية، ونسبه يعود الى الساطرون بن أسيطرون ملك السريانيين (٣)، وحين يعقب المسعودي على هذه الحادثة — القصة، بقوله: «والشعر في هذه القصة كثير» فإنه في الحقيقة يخرجها من اطار التاريخ الى مجال الفن القصصي. بل نجد في «مروج الذهب» قصصا مشيرة متناثرة لا تعيننا هنا في ذاتها، وإنما تعيننا دلالتها من امتزاج أوحداث

- 
- (١) مصارع العشاق جـ ٢ ص ٩٨، ٩٩ وانظر أيضا الصفحات ٨٥، ٨٧ من الجزء الأول و١٥٥ من الجزء الثاني.
- (٢) ذم الهوى ص ٣٠٧، ٣٤٧.
- (٣) مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٤٧ — ٢٤٩.

تماس واضح بين التاريخ والفن القصصي، بحيث كان يقدم التاريخ في شكل أحداث قصصية لا تكتفي بالوقائع المجردة، وإنما تحيطها بأجواء تصويرية من الدوافع والانفعالات والمفاجآت والنتائج غير المتوقعة، كما تقدم القصص مسندة الى أسماء تاريخية، وأماكن معلومة، ومربطة بمجداث مشهورة، بحيث تلتبس عند القارئ بالتاريخ. وهذه قصة «عمليق» التي أشار اليها أكثر من كاتب في ثانيا الحديث عن الحب وأفاعيله بالنفوس، وقد كان عمليق — فيما يروي السعدي — أو عملاق كما أثار أن يكتبها، ملكا لطسم، ظلوما غشوما، لا ينه شيء عن هواه، وقد قهر جديس دهرًا طويلا، وحدث أن احتكم اليه زوجان من جديس في اختلافهما على ولد أنجباه، فلم يقض الملك الظالم لأحدهما بضم الغلام، بل ألحقه بخدمته، مما استدعى هجاء المرأة للملك ونعته بالظلم وسوء الحكومة، فلما بلغ قولها الملك غضب، وأمر ألا تنزوج امرأة من جديس فتزف الى زوجها حتى تحمل اليه، فيفترعها قبل زوجها. وظل هذا الذل مضروبا على جديس حتى تزوجت عفيرة، وقيل الشمسوس، بنت غفار الجديسي. وتكمل القصة بمشهد مثير حقا، فيه هذا الاحتدام الذي نشهده في المواقف الفاصلة في المسرحيات الكلاسيكية، فقد سيقنت الفتاة الى عملاق بين أغنيات تفر هذا الواقع العجيب، فلما دخلت عفيرة على عملاق افترعها ونحلى سبيلها، فخرجت على قومها في دماثها شاقة جيبها عن قبلها ودبرها وهي تقول:

لا أحد أذل من جديس أهكذا يفعل بالعروس ؟  
وأبت العروس الضحية أن تمضي الى زوجها، وألقت في قومها قصيدة مشيرة، مطلعها:

أيصلح ما يوتى الى فتياتكم وأنتم رجال فيكم عدد الرمل  
وفيا تشهر بعجز قومها ورضاهم بالهوان، وتعرضهم على القتال :  
فلو أننا كننا الرجال وكنتم نساء لكننا لا نفر على الذل  
ويتحمس الأسود أخوها، ويدعو جديسا للثورة على مظالم طسم والقضاء

على عملاق، و يقترح خطة حيلة، حيث يدعو وجوه طسم الى وليمة، ثم يشب قومه عليهم، ولكن عفيرة — وهي الضحية الماثلة — تأبى هذا الغدر، وتريد أن يثار لها قومها و ينتصفوا لها من عدوها بمنزلته في قتال مواجهة صريحة، غير أن القوم المذعورين لم يأخذوا بقولها، وقامت الوليمة بدور الشرك، وقضى على عملاق وقومه، وتحررت جديس ليس من طغيان عملاق فحسب، بل فازت بحريتها كاملة (٤) ..

وخلاصة القول هنا أن صلة العرب بالفن القصصي قديمة جدا، نجدها في أساطيرهم عن الأصنام والكواكب، كما حكى عن أساف ونائلة وغيرهما، ونجدها في سردهم لتاريخ القبائل البائدة منهم، كما رأينا طرفا من تصوير الصراع بين طسم وجديس، ولم تكن قصص الأمم الأخرى مجهولة للقصص العربي في العصر الجاهلي، ومعارضة النضر بن الحارث للرسول في تلاوته للقرآن، برواية قصص رستم واسفنديار تحمل دلالة التأثير الواسع للقصة، ومعرفة العرب بطرف من أساطير وقصص الأمم الأخرى.

وقد استمرت القصص قبل الاسلام الى مابعد، محاولة أحيانا أن تأخذ طابعا دينيا، اذ يغلب على الظن أنها استمرت لأسباب دينية، ولم يكن مفهومها يختلف عن مفهوم الوعظ الديني (٥)، وسيظهر هذا بوضوح ليس في قصص العذرين وحدهم، وانما في قصص المتصوفة والزهاد وكل من قاوم الهوى أو خضع له. ومن الحق ما لاحظه بعض الباحثين ترتيبا على ملاحظة الجاحظ حول مانسب الى وهب بن منبه وكعب الأحبار من قصص كثير، أن المسلمين قد زادوا من شأن هذين الراويين مع تقدم الزمن، كما استغل بروز شخصية ابن عباس المبكر، وهو من بيت النبوة، في مجالي التفسير والقصص، حتى نسب اليه مالا يوافق عمره (٦).

(٤) السابق ص ٢٦٨

(٥) القصص والقصص في الأدب الاسلامي ٢٦-٣١.

(٦) السابق ص ١٠٦، ١٢٥.

ولقد تجاهل التاريخ الأدبي القصص العربية القديمة، وإلى عصر المقامات، والسبب — كما طرحه فاروق خورشيد — أن هذه القصص وإن رويت بسندها — أو بعضها على الأقل — فإنها رويت بالمعنى دون اللفظ، ومن ثم فإنها ليست كاملة النسبة لمن حدثت لهم، إنها من باب أولى من صنع راويتها (٧). وباستطاعتنا أن نضيف أمراً قد يعين على تأكيد اعتبار القصة العربية الماثورة، ويضع قصص الحب في إطارها الصحيح، وهو أننا سنعيد الأخبار إلى راويتها إذ يروى الخبر بلفظه، ولكننا نؤثر أن نحتفظ بالقصص منسوبة إلى من نقلها من الرواية الشفهية إلى التسجيل الكتابي، لا نعني بذلك أنها تحمل طوابع أسلوبه في الصياغة اللغوية فحسب، بل أسلوبه في تشكيل المادة القصصية أيضاً، وهو ما يتجاوز القول بأن هذا النوع من الانتقاء الخاص، وإن كنا لا نفيه، ولكنه ليس كافياً كحجة لترادف قصص الكتاب الواحد على وتيرة واحدة في تعقيد الحادثة وتحديد غايتها النفسية أو الخلقية. وسيكون بهذا الذي نؤثر من حقنا أن نشير إلى خصائص امتازها السراج، وأخرى اثرها ابن الجوزي، أو التنوخي أو غيرهم أيضاً.

### التنوخي والفرج بعد الشدة:

يعقد القاضي التنوخي باباً كاملاً في كتابه «الفرج بعد الشدة» تحت عنوان: «فيمن نالته شدة في هواه، فكشفها الله عنه وملكه من يهواه (٨)». والكتاب على طوله محكوم في اختياراته من الأخبار والقصص بهذا المغزى الأخلاقي: شدة يعقبا فرج، وهذا المغزى الأخلاقي يتحكم بدوره في شكل الخبر أو القصة، التي تبدأ بذكر مظاهر الأزمة، وأسبابها، ثم ما ترتب عليها من ضيق شديد، لا يلبث أن يتبدد في لحظة غير متوقعة، تأتي بعد الصبر والمكابدة وإثارة التضحية، وقد يكون هذا الفرج ثمرة طبيعية للمعاناة والصبر على المكاره، ففيه تتجلى الرابطة بين السبب والنتيجة، وقد يكون هذا الفرج وليد مصادفة غير

(٧) الرواية العربية — عصر التجميع ص ٢٠ وما بعدها.

(٨) هو الفصل الثالث عشر — الجزء الرابع.

متوقعة، فينال الصابرون جزاء صبرهم دون ابداء من أين جاءهم هذا الجزاء. وفي هذا الباب الذي عقده التنوخي لقصص المحبين وما نالهم من الشدائد، وكيف فازوا بلذة جمع الشمل بعد الصبر على المكروه، يقدم مادته في اطار اخباري، حيث تسند القصة لراويها، بل قد يذكر اسم من أجاز له روايتها ان كان قد سجلها ابتداء دون أن يسبقه أحد الى ذلك، وفي حدود مائة صفحة يقدم ستا وعشرين قصة، نصفها عن علاقات العشق التي يمثل السيد فيها طرفا، وتمثل الجارية أو القينة الطرف الآخر، وعلى الرغم من أن القينة مملوكة لسيدها، فانه عادة يلاقي الهوان والمسخبة معها، وليس بسببها، مما يضطره الى بيعها، ثم يصادف، كما تصادف هي، ألوانا من البلاء وآلام الفراق الى أن يجتمع شملها مرة أخرى. أما القصص الأخرى فانها اعتمدت على أساء مشهورة، ولكنه تجنب قصص العذرين باستثناء قصة عن قيس ولبنى، وأخرى عن جيل وبثينة، غير أنه أضاف الى قائمة العذرين المألوفة لنا في كتب الأدب اسما جديدا لا يجاريهم شهرة، وهو «أبو المسهر» أو الجعد بن مهجع العذري الذي يروي لنا عمر بن أبي ربيعة طرفا من قصته الغريبة .

وقد أثرت قصص هذا الكتاب وأخباره في كتب أخرى من تلك التي نتلمس فيها قصص الحب وأخباره عند العرب، فقصة أبي المسهر السالفة الذكر نجدها في مصارع العشاق (ج ١ ص ٩٢) وفي أخبار النساء (ص ١٩٩)، وقصة حبيب الكهرمانة الذي أقسم أن يغسل يده أربعين مرة اذا أكل طعاما معينا نجدها في ذم الهوى (ص ٣٦٣) وفي تزيين الأسواق (ص ٣٥٥) كما نجد غير هاتين القصتين أيضا، ونكتفي بهذه الإشارة .

وليس اهتمام القاضي التنوخي بأمور العشق عسورا في هذا الباب، ولكن خصائص اختياره وأسلوبه في صياغة القصة يتحقق فيه حيث تترادف القصص على هدف واحد هو الفرج بعد الشدة. ولكننا نجد له في أماكن أخرى من كتابه بعض الاشارات المهمة بالنسبة لما نحن بصدد، مثل هذه القصة التي ينقلها عن كتاب الوزراء محمد بن عبدوس، وخلاصتها أن رقعة بدون توقيع قد

وصلت الى أحمد بن أبي خالد (الأحول — وزير المأمون) تخبره أن حظية من أعز جواريه عنده، تعشق، وتوطيء فراشه غيره، وتستشهد الرقعة بخادمين كانا ثقتين عنده!! ويعترف الخادمان بعد تعذيب وتهديد بأمر خيانة الجارية لسيدها، وينهار السيد مهموماً، ويلتمس العزاء عند بعض أصدقائه يستشيريه، فيرى أن يواجه الخادمين كلا على انفراد، وبعد حوار طويل، يعترف كل منهما على حدة بأن امرأة ابن أبي خالد قد رسته بألف دينار، ودست الرقعة في طريق زوجها لينصرف عن الجارية إليها، وطلبت من الخادم ألا يعترف بجريمة الجارية إلا بعد التهديد والوعيد ليكون ذلك أدعى الى التصديق!! ويجب راوي الخبر — أولنقل: مؤلف القصة المستمدة من الواقع — أن يجمع الكل على مشاعر الخير ومناخبة الشر، فتعترف الزوجة — في نفس اللحظة — بأن الرقعة كانت من فعلها غيراً على زوجها من الجارية (٩)!!

والعلاقة بين الزوجة والمحظية أو الجارية من أعقد العلاقات بين النساء، وبين النساء والرجال، أو الرجل، فالجارية تختار وتؤثر لزاياها الواضحة، ولكن الزوجة التي غالباً ما تكون قد فقدت تلك المزاي، ترى أن لها حقوقاً ثابتة لا يصح أن يزحف عليها نفوذ الجارية أو الجواري. وقد ألحنا الى هذه العلاقة المضطربة من قبل.

وهذه قصة أخرى بطلها اسحاق المصعبي يروها بعض ندمائه، فقد كان المصعبي رئيس شرطة بغداد، وكان شرس الأخلاق سريع القتل، وذات ليلة استدعى نديمه هذا فأقبل يتوجس الشر لفرابة الاستدعاء في هذا الوقت من الليل، وما يكاد يدخل بيت المصعبي حتى يسمع بكاء امرأة في الدهليز، والمصعبي واقف متجهماً قد بدا الشر على وجهه. بعد هذا الوصف العام للشخصيات وبيئة الحدث، تتضح الأزمة، فقد رفعت الى المصعبي تقارير العسس في أنحاء المدينة، وفي جميعها ذكر كبسات وقعت على نساء وجدن على فساد، من بنات الوزراء، والأمراء، والأجلاء، الذين بادوا، أو ذهبت مراتبهم.

(٩) الفرج بعد الشدة جـ ١ ص ٢٤٣.



وفي عصرهم، كما في عصرنا، فانه حين تضبط نساء على هذا القدر من الخطر فان الاجراءات العادية تتوقف، ويستتر الأمر، الى أن تستأذن «الجهات العليا»، في أمرهن، وهذا ما كان مطلوباً من رئيس الشرطة في تلك الليلة. والطريف الجديد في هذه القصة الحادثة أنها اتخذت منحى شخصياً إنسانياً عميقاً، فلم تكن أزمة رئيس الشرطة ماذا يفعل بهؤلاء النسوة من بنات عليّة القوم، ولكن الأزمة كانت كما عبر لنديه راوية القصة: «هؤلاء الناس الذين ورد ذكر حال بناتهم، كلهم كانوا أجّل مني، أو مثلي، وقد أفضى بهم الدهر في حرمهم الى ما قد سمعت، وقد وقع لي أن بناتي بعدي سيلفن هذا المبلغ، وقد جمعتهن - وهن خمس - في هذه الحجرة لأقتلهن الساعة، وأستريح، ثم أدركتني رقة البشرية، والخوف من الله تعالى، فأردت أن أشاورك في إمضاء الرأي، أو شيء تشير به عليّ فيهن».

هذه هي الشدة، ومن الواضح أن الرجل ممزق بين عاطفتين، وقد جاء الفرج في اقتراح نديمه أن يزوجهن الليلة من أبناء أحد القادة، أما اللاتي ضبطن الليلة فقد أخطأ أبائهن في تدبيرهن، حيث خلفوا عليهن النعم، ولم يحفظوهن بالزواج، فخلون بأنفسهن، ونعمهن، ففسدن، ولو كانوا جعلوهن في أعناق الأكفاء، ما جرى منهن هذا (١٠).

ونتوقف الآن عند هذا الباب الذي خصص للمكروبين من العشاق الذين واتاهم الفرج فانتهى الحرمان الى الوثام بنيل المحبوب، ولا بد أن تلفتنا هذه النسبة العالية من قصص الحب التي تمثل الجارية أو القينة فيها دور المحبوبة، وما هو جدير بالتأمل أن الحب دائماً هو رجل حر، هو مالك الجارية، ولكنه يواجه العسر الشديد للثمن الباهظ الذي دفعه ثمنها لها، أولاًن شغفه بها يقعد به عن الكسب، أو أن نفقتها تتجاوز دخله، وفي كل الأحوال فانه يتمسك بها وتتمسك بالحياة معه رغم ما يعانيان من مسغبة، وقد يصل الحال الى الجوع، أو العري، حتى يتبادلا قيصاً واحداً لا يمكن غيره، ثم تقترح عليه أن يبيعها، ليتجاوز أزمته

(١٠) الفرج بعد الشدة جـ ٤ ص ٥.

بشمها، وقد يقترح هو عليها أن يبيعها لتعيش في رغد من العيش عند سيدها الجديد، وليواجه هو حرمانه منها. ويحدث في كل مرة أن يقبل المشتري، ويرى الجارية، ويسمع غناءها، فيعجب بجمالها وأدبها، ثم يذهل لروعة صوتها، ويوافق على الثمن الباهظ المطلوب فيها. وهنا يحدث واحد من أمرين: أن يضعف السيد العاشق أمام لحظة الفراق بالبيع، فيرفض اقرار البيع فجأة، ويعلن أمام شهود مجلس البيع أنه أعتق الجارية، وأن مهرها حريتها، وأنه يطلب من هؤلاء السادة أن يزوجه منها. وأما أن يمضي البيع ويقبض الثمن، ولكنه لا يكاد يغادر المجلس، ويتدبر قيمة ما فقد، حتى يتملكه الحزن، وهم على وجهه رافضا أن يدخل بيته وقد خلا من محبوبته، وهنا يتعلق أمله في أن يقبل المشتري استرداد نقوده وإعادة الجارية، ويحدث في كل مرة أن يكون المشتري سيذا فاضلا من علية القوم، وأن يرق للفتى العاشق ويقبل الرجوع عن الصفقة، بغير تحفظ، أو بشرط أن يأذن له في سماعها من وراء الستارة، وفي كل مرة يرفض المالك الجديد استرداد نقوده، ويتركها هدية للجارية، بل قد يعطيها كل ما كان قد أعد لها في بيتها الجديد، وتكتمل هذه الصورة المثالية لجهاد المحبين أن يؤكد السيد الجديد للسيد القديم، وهو يعيد إليه محبوبته، أنه لم يطأها، وهذا ابن أبي حامد صاحب بيت المال يحسن الى صيرفي صغيرو يعيد إليه جار يته قائلا: «يا بني، ان مثلي لا يطأ قبل الاستبراء والله ما وقعت عيني على الجارية منذ اشتريت الآ الساعة، وقد وهبتها لك فخذها، ونخذ دنانيرك، بارك الله لك فيها»، وحيث عرف أبو حامد من الشاب العاشق أنه صيرفي كان رأس ماله ألف دينار، وأنه بعد أن اشترى الجارية تشاغل عن لزوم الدكان حتى بطل كسبه وراح يتفق عليها من رأس المال مما لا يحتمله حاله حتى أوشك أن يفقده، «فلما منعها ساءت أخلاقها، ونقصت عيشتي، فقلت أبيعها، وأدير ثمنها فيما اختل من حالي، وتستقيم عيشتي واستريح من أذاها، وأتصبر على فراقها، ولم أعلم أنه يلحقني هذا الأمر العظيم. وقد آثرت الآن الفقر، وأن تحصل الجارية عندي، أو أن أموت، فهو أسهل على مما أنا فيه»، فان أبا حامد لا يكتفي برد الجارية واهداء ثمنها إليه، بل يهبها ألف درهم كانت قد أعدت لكسوتها،

وخطبها قائلاً : ولك على ألف درهم في كل سنة ، يجيء مولك فيأخذها لك ،  
إذا شكرك ورضى طريقتك . (١١)

وقد آثرنا أن نقتبس من هذه القصة أكثر من غيرها لأنها انفردت بأمر  
جوهري ، صحيح أنها تشارك القصص الأخرى في الخصائص العامة التي قدمنا ،  
والبكاء حبا بين يدي السيد الجديد لم يكن مما ينجل منه السيد القديم في كل  
القصص ، وتهافته على استرداد جاريته المحبوبة أو حتى مشاهدتها في دارها  
الجديدة ولو خلسة أو بالتكر ، وقد كانت الجارية — كما أسلفنا — تبادل سيدها  
حبا بحب ، وتعتبر خروجها عن ملك يمينه نكبة عليها وتحطيا لحياتها ، ولكنها  
تحتملها من أجله ، أو تحتملها هوم من أجلها . أما الجارية في قصة الصيرفي وابن  
أبي حامد فان فيها قسوة وأثرة ، لم تعبأ بثروة سيدها التي تدوب أمام الحاح  
مطالبها ، مما دفع السيد الى أن يعتبر بيعها راحة من أذاها وانقاذاً لوضعه المالي ،  
ولكنه اكتشف بعد فوات الأوان أن الحب أقوى من راحة البال واتساع المال ،  
فقال كلمته الهائلة : « وقد آثرت الآن الفقر ، وأن تحصل الجارية عندي ، أو أن  
أموت » !! فهنا جرعة من الواقعية غير مألوقة في هذا اللون من القصص ، ظهرت  
أصلاً في رسم المعالم النفسية لهذه الجارية ، بكل ما فيها من جاذبية وشر ، دون أن  
تضفي عليها الجمال الحالم الأليف الذي يلاحق أوصاف الجوّاري في مثل تلك  
المواقف .

ولا شك أن هذا اللون من قصص الحب ، ونعني الذي طرفاه جارية  
وسيدها ، يدعو للتساؤل ، فقد عرفنا وسنعرف قصصاً عن حب بين جارية وعبد  
رقيق مثلها ، وقد يبلغان ذروة النقاء العاطفي ، وقد ينتحran عشقا ويأساً من  
حياتها ، والأمر هنا يختلف كثيراً ، ولعل اختيار هذه القصص مع محكوميتها  
بالمهدف العام للكتاب ، قد أراد أن يرّ على النزعة المهجائية للجوّاري والقيان في  
كتب وقصص أخرى نجد بدايتها عند الجاحظ في رسائله عن الجوّاري والغلمان ،  
وعن القيان ، وفي المحاسن والأضداد الذي ينسب اليه . ولعل قصة حب بين

(١١) الفرج بعد الشدة ج ٤ ص ٣٤٩ وما بعدها .

جارية وسيدها تعبر عن واقع جديد كان يفرض نفسه اجتماعيا، حيث كثر عتق الجوارى والزواج منهن، وهذا الواقع يعكس أوضاع الطبقة الوسطى ونظرتها الى الحب، فهذا السيد الذي يعتق جاريته و يعلن رغبته في زواجها، كان باستطاعته أن ينال منها كل ما يشتهي دون أن يفقد ملكيتها، لكنه وقد بلغ به الحب ذروة السمو الشعوري، أصبح يرى أن عاطفة الحب لا يصبح أن تشاب بالعبودية، وأنها بطبيعتها حرة لا تقاد ولا تقهر، وأن ملك اليمين يتنافى بالطبيعة مع ما ينبغى أن يكون من مشاعر الوفاق على أساس المساواة بين العاشقين، ان لم تكن كفة المعشوق هي الراجحة. ولدينا عديد من الأخبار عن جوارى الخلفاء، كانت احداهن تغاضب الخليفة وتقاطع مجلسه، وتنام منفردة، حتى يتوسل اليها ببعض القضاة أو الشعراء الظرفاء ليقنعها بأن تذهب اليه أو تسمح له بالقدوم اليها!! واتماما لهذا الملح الذي نراه، فإن المالك الجديد للجارية يكون عادة نبيلها شميا يعيش في البصرة وقصد بغداد لسمع الغناء و يأخذ ارزاقه من الخليفة، أو حاكم مدينة له شرف وشهرة (عمر بن عبيد الله بن معمر التيمي أمير البصرة)، فيأبى أن يفرق بين محبين، فيعيد الجارية الى صاحبها، وقد يكفلها أيضا ليرى ثمرة احسانه حاضرة، بل ان هذا السيد قد يكون الخليفة نفسه، وقد نسب الى المقتدر شىء من ذلك، أو جعفر البرمكي، يزاول الأمر بنفسه أو يستعين بأسحاق الموصللي، بل قد يجتمع اكرامان، يبدؤه جعفر و يقره و يزيده الرشيد. ولم يكن غريبا أن يتدخل الخليفة لانجاح قصة حب بين اثنين من رعيته، أو من عبيده، تحدثت الأخبار بهذا، كما تردد صده في القصص.

وحين نغادر هذه القصص العديدة التي تجري بين القينة أو الجارية وسيدها الى بقية القصص التي قام عليها هذا الباب من كتاب «الفرج بعد الشدة» نجد طابع المعاناة يختلف، حين يكون الطرفان من الأحرار، فحين يكون المانع هو الفارق في الثروة، كمن أحب ابنة عمه وحيل بينه وبينها لأنه ليس كفؤا لها، أو لأن العاشق قد عشق امرأة متزوجة، فلقد أحب الأشتر جدياء المتزوجة، وأرسلت الزوجة العاشقة رجلا في ثيابها — هو صديق عشيقها — في خيمتها ليوهم الزوج

المخدوع بأنها لم تبارح، والطريف أن يحدث نوع من التعامل بين الزوج وامراته الزائفة دون أن يظن للتغير، ويقتصر صانع القصة من جبناء، ويجازي الرجل في ثياب المرأة على مغامرته، فيجعله يقضي ليلة سامرة في صحبة أخت جبناء وفي حماية خباياها. وفي قصة أخرى أن رجلا من بني أسد علق امرأة من همدان بالكوفة، وشاع أمرها، فوضع قوم المرأة عليه عيونا، حتى قيل لهم انه دخل عندها، فحين أحست المرأة بأنهم أحاطوا بدارها وعلى وشك اقتحامها، وضعت عشيقها تحت ثيابها، أو كما تقول الرواية «فأدخلته بينها وبين القميص» وكانت بادرة، وأمرته أن يلتصق بها فلم يكتشفه أحد ممن انطلقوا في دارها يفتشون عنه، وقد استوجب هذا اعتذارهم لها. والطريف حقا أن يضع القاضي التنوخي هاتين القصتين تحت عنوان الفرج بعد الشدة، وهذا له في ذاته دلالة فنية، حيث يتم المأزق وتضيق حلقة الأزمة، ثم يأتي الحل في النهاية وبعد اليأس منه، أما الدلالة الأخلاقية أو الدينية فقد تختلف في مثل هذه القصص، فلم يكن أبطالها من الزهاد أو الصالحين، كانوا مجرد عشاق، يلتمسون الحيلة — مهما كانت — لبلوغ مآربهم.

### نموذج من قصص الفرج بعد الشدة:

ونختار الآن واحدة من هذه القصص، آثرناها لبعض ما تتميز به، فصنعة القصص فيها واضحة، حيث تتكرر الأزومات، اثرء لعنصر التشويق ورغبة في اطالة القصة، وهي تتحرك في أكثر من بيئة: في السوق، وفي منازل التجار، وقصر الخليفة، وتكشف جوانب مهمة من هذه البيئات كأساليب التعامل فيما بينها، ونظرتها الى الطبقات الأخرى، فكل شيء يجري في قصر الخلافة، ويحتفظ لشخص الخليفة بمهابة المظهر، في حين تمضي حيل النساء بكل ما تريد، وفي القصة يصير زواج الرجل الحر، التاجر الميسور من قهرمانه القصر أو جارية من جواريه أمنية يرتكب في سبيلها الشطط ويواجه الخطر، ولعل هذا يصور لنا بعض طبائع العصر

العباسي الثاني حيث زاد نفوذ العنصر الأجنبي حول الخلافة سواء من الجند وقادتهم، أو الجواري والقهرمانات المشرفات عليهن. ورغم أن الحب هو صانع عقدة هذه القصة فإنه بقي حبا نظيفا الى آخر القصة، ربما لأنه يجري في قصر الخلافة أو حوله، واتمس صانع القصة — أو مطورها ان كان لها جانب من الحقيقة — التمس مجالا آخر ركز فيه عناصر التشويق والاثارة.

• • •

### أقسم أن يغسل يده أربعين مرة إذا أكل زيرباجة

حدثني أبو الفرج أحمد بن إبراهيم الفقيه الحنفي المعروف بابن النوسي من أهل باب الشام ببغداد، وقد كان خلف أبا الحسن علي بن أبي طالب ابن البهلول التنوخي على القضاء بهيت، وما علمته إلا ثقة، قال: سمعت فلانا التاجر، يحدث أبي — وأسمى التاجر، وأنسيته أنا، قال:

حضرت عند صديق لي من البرّازين — وكان مشهورا — في دعوة، فقدم في جملة طعامه، زيرباجة (١٢)، ولم يأكلها، فامتنعنا من أكلها. فقال: أحب أن تأكلوا منها، وتعفوني من أكلها، فلم ندعه حتى أكل.

فلما غسلنا أيدينا، انفرد يغسل يده، ووقف غلام يعدّ عليه الغسل، حتى قال له: قد غسلت يدك أربعين مرة، فقطع الغسل. فقلنا له: ما سبب هذا؟ فامتنع، فألحنا عليه.

فقال: مات أبي وستي نحو من عشرين سنة، وخلف عليّ حالا

(١٢) الزيرباجة: طعام يصنع من اللحم، ويطبخ بالدارصيني والخل، ويضاف اليه الحمص والكسبرة والفلفل والمصطكي واللوز المشور، ويقطر عليه ماء الورد.

صغيرة، وأوصاني قبل موته بقضاء ديون عليه، وملازمة السوق، وأن أكون  
أول داخل إليه، وآخر خارج منه، وأن أحفظ مالي.

فلما مات، قضيت دينه، وحفظت ما خلفه لي، ولزمت الدكان،  
فرايت في ذلك منافع كثيرة.

فبينما أنا جالس يوما ولم يتكامل السوق، وإذا بامرأة راكبة على حمار،  
وعلى كفله منديل ديبقي، وخادم يمسك بالعنان، فنزلت عندي.

فأكرمها، ووثبت إليها، وسألها عن حاجتها، فذكرت ثيابا.

فسمعت — والله — نغمة، ما سمعت قط أحسن منها، ورأيت وجهها لم  
أر مثله، فذهب عتي عقلي، وعشقتها في الحال.

فقلت لها: تصبرين حتى يتكامل السوق، وأخذ لك ما تريدين،  
ففعلت، وأخذت تحادثني، وأنا في الموت عشقا لها.

وخرج الناس، فأخذت لها ما أرادت، فجمعتها، وركبت ولم تخاطبني  
في ثمنه بحرف واحد، وكان ما قيمته خمسة آلاف درهم.

فلما غابت عتي أفقت، وأحسست بالفقر، فقلت: محتالة، خدعتني  
بحسن وجهها، ورأتني حدثا، فاستغرتني، ولم أكن سألتها عن منزلها، ولا  
طالبها بالثمن، لدهشتي بها.

فكتمت خبري لثلا أفتضح، وأتعجل المكروه، وعولت على غلق  
دكاني، وبيع كل ما فيها، وأوفي الناس ثمن متاعهم، وأجلس في بيتي  
مقتصرا على غلة يسيرة من عقار كان خلفه لي أبي.

فلما كان بعد أسبوع، اذا بها قد باكرتني، ونزلت عندي، فحين رأيته  
أنسيت ما كنت فيه وقت لها.

فقال: يا فتى، تأخرنا عنك، وما شككنا أنا قد روعناك، وظننت أنا  
قد احتلنا عليك.

فقلت : قد رفع الله قدرك عن هذا .

فاستدعت الميزان، فوفتني دنائير قدر ما قلت لها عن ثمن المتاع، وأخرجت تذكرة بمتاع آخر.

فأجلستها أحداثها، وأتمتع بالنظر اليها الى أن تكامل السوق، وقت، ودفعت الى كل انسان ما كان له، وطلبت منهم ما أرادت، فأعطوني، فحبثها به، فأخذته وانصرفت، ولم تخاطبني في ثمنه بحرف.

فلما غابت عني ندمت، وقلت : المحنة هذه، أعطتني خمسة آلاف درهم، وأخذت مني متاعا بألف دينار، والآن ان لم أقع لها على خبر، فليس إلا الفقر، وبيع متاع الدكان، وما قد ورثته من عقار.

وتطاولت غيابتها عني أكثر من شهر وأخذ التجار يشددون علي في المطالبة، فعرضت عقاري، وأشرفت على الهلكة.

فأنا في ذلك، واذا بها قد نزلت عندي، فحين رأيته زال عني الفكر في المال، ونسيت ما كنت فيه، وأقبلت علي تحادثني، وقالت : هات الطيار (١٣)، فوزنت لي بقيمة المتاع دنائير.

فأخذت أطاؤها في الكلام، فبسطتني، فكدت أموت فرحا وسرورا، الى أن قالت : هل لك زوجة ؟

فقلت : لا والله يا سيديتي، وما أعرف امرأة قط، وبكيت.

فقال : ما لك ؟

قلت : خير، وهبتها ثم قت وأخذت بيد الخادم الذي كان معها، وأخرجت له دنائير كثيرة، وسألته أن يتوسط الأمر بيني وبين سته.

فضحك، وقال : أنها هي — والله — أعشق منك لها، وما بها حاجة

---

(١٣) الطيان ميزان لطيف توزن به الأشياء الدقيقة كالدنائير.



الى ما اشتترته منك، وأنا تحيئك بحبة لمطاولتك، فخاطبها بما تريد، فانها تقبله، وتستغني عتي.

فعدت، وكنت قلت لها: انني أمضي لأنقد الدنانير، فلما عدت، قالت: نقدت الدنانير؟ وضحكت، وقد كانت رأني مع الخادم.

فقلت لها: يا ستي، الله، الله، في دمي، وخاطبتها بما في نفسي منها، فأعجبها ذلك، وقبلت الخطاب أحسن القبول.

وقالت: الخادم يجيئك برسالتي بما تعمل عليه، وقامت ولم تأخذ متي شيئا، فوفيت الناس أموالهم، وحصلت ربحا واسعا، واغتممت خوفا من انقطاع السبب بيني وبينها، ولم أنم ليلتي قلقا وخوفا.

فلما كان بعد أيام جاءني الخادم، فأكرمته، ووهبت له دنانير لها صورة، وسألته عنها.

فقال: هي — والله — عليلة من شوقها اليك.

فقلت: فاشرح لي أمرها؟

فقال: هذه صبية ربها السيدة أم أمير المؤمنين المقتدر بالله، وهي من أخص جوارها عندها، وأحظاهن، وأحبن اليها.

وانها اشتهت رؤية الناس، والدخول والخروج، فتوصلت حتى صارت القهرمانة، وصارت تخرج في الحوائج، فترى الناس.

وقد — والله — حدثت السيدة بمجديك، وسألتها أن تزوجها منك، فقالت: لا أفعل، أو أرى الرجل، فان كان يستحقك، والا لا أدعك واختيارك.

وتحتاج الى أن تتحيل في ادخالك الى الدار (١٤) بحيلة، إن تمت

(١٤) الدار: دار الخلافة.

وصلت الى تزويجها، وإن انكشفت ضربت عنقك، فما تقول ؟

فقلت : أصبر على هذا.

فقال : اذا كان الليلة، فاعبر الى الحرم، وادخل المسجد الذي بنته السيدة على شاطئ دجلة، وعلى حائطه الأخير مما يلي دجلة، اسمها مكتوب بالآجر المقطوع، فبت فيه.

قال أبو الفرج بن النرسي : وهو المسجد الذي قد سدّ بابه الآن سبكتكين، الحاجب الكبير، مولى معزّ الدولة، المعروف بجاشنكير، وأضافه الى ميدان داره، وجعله مصلى لغلمانه.

قال الرجل : فلما كان قبل المغرب مضيت الى الحرم، فصليت في المسجد العشائين، وبت فيه.

فلما كان وقت السحر، اذا بطيّار (١٥) لطيف قد قدم، وخدم قد نزلوا ومعهم صناديق فارغة، فجعلوها في المسجد، وانصرفوا، وبقي واحد منهم، فتأملت فإذا هو الواسطة بيني وبينها.

ثم صعدت الجارية واستدعتني، فقمّت، وعانقتها، وقبلت يدها، وقبلتني قبلا كثيرة، وضمتني، وبكيت وبكت.

وتحدّثنا ساعة، ثم أجلسني في واحد من الصناديق، وكان كبيرا، وأقفلته.

وأقبل الخدم يتراجمون بثياب، وماء ورد، وعطر، وأشياء قد أحضروها من مواضع، وهي تفرّق في باقي الصناديق، وتقفل، ثم حملت الصناديق في الطيّار، وانحدر.

فلحقني من الندم أمر عظيم، وقلت : قتلت نفسي لشهوة لعلّها لا تتم،

---

(١٥) نوع من القوارب السريعة أو السفن الصغيرة.

ولو تمت ما ساوت قتل نفسي، وأقبلت أبكي، وأدعو الله عز وجل،  
وأَتوب، وأنذر النذور، الى أن حملت الصناديق بما فيها، ليجاز بها في دار  
الخليفة، وحل صندوقي خادمان أحدهما الواسطة بيني وبينها.

وهي كلما اجتازت بطائفة من الخدم الموكلين بأبواب الحرم، قالوا:  
بريد نفتش الصناديق، فتصيح على بعضهم، وتشتبم بعضهم، وتدارى  
بعضهم.

الى أن انتهت الى خادم ظننته رئيس القوم، فخاطبته بخضوع وذلة،  
فقال لها: لا بد من فتح الصناديق وبدأ بصندوقي فأنزله.

فحين أحسست بذلك ذهب عقلي، وغاب عليّ أمري، وبلت في  
الصندوق فرقا، فجرى بولي حتى خرج من خلله.

فقلت: يا أستاذ أهلكني، وأهلك التجار، وأفسدت علينا متاعا  
بعشرة آلاف دينار في الصندوق ما بين ثياب مصبغات، وقارورة فيها أربعة  
أمنان من ماء زمزم، قد انقلبت وجرت علي الثياب، والساعة تستحيل  
ألوانها.

فقال: خذي صندوقك، أنت وهو، الى لعنة الله، ومري.

فحمل الخادمان صندوقي، وأسرعوا به، وتلاحقت الصناديق.

فما بعدنا ساعة حتى سمعتها تقول: ويلاه، الخليفة، فعند ذلك متّ،  
وجاعني ما لم أحسبه.

فقال لها الخليفة: ويحك يا فلانة، أي شيء في صناديقك؟

فقلت: ثياب للسيدة.

فقال: افتحها حتى أراها.

فقلت: يا مولاي، الساعة تفتحها سنّا بين يديك.

فقال : مرّى، هوذا أجي .

فقلت للخدم : أسرعوا، ودخلت حجرة، ففتحت صندوقي، وقالت : اصعد تلك الدرجة، ففعلت، وأخذت بعض ما في تلك الصناديق، فجعلته في صندوقي، وأقفلته .

وجاء المقتدر، فحملت الصناديق الى بين يديه، ثم عادت الي، فطيبت نفسي، وقدمت لي طعاما وشرابا، وما يحتاج اليه، وأقفلت الحجرة، ومضت .

فلما كان من غد جاءني، فصعدت الي، وقالت : الساعة تحيي السيدة لتراك، فانظر كيف تكون ؟

فما كان بأسرع من أن جاءت السيدة، فجلست على كرسي، وفرت جوارها، ولم يبق معها غير واحدة منهن، ثم أنزلتني الجارية .  
فحين رأيت السيدة قبلت الأرض، وقت فدعوت لها .  
فقلت لجاريّتها : نعم ما اخترت لنفسك هو — والله — كيس، عاقل، ونهضت .

فقامت معها صاحبتني وتبعتهما، وأتت الي بعد ساعة، وقالت : أبشر فقد — والله — وعدتني أن تزوجني بك، وما بين أيدينا عقبة إلا الخروج .  
فقلت : يسلم الله تعالى .

فلما كان من غد حملتني في الصندوق، وخرجت كما دخلت، وكان الحرص على التفتيش أقل، وتركزت في المسجد الذي حملت منه في الصندوق، وقت بعد ساعة، ومضيت الى منزلي، وتصدقت، ووفيت بنذري .

فلما كان بعد أيام، جاءني الخادم برقعته، بخطها الذي أعرفه، وكيس

فيه ثلاثة آلاف دينار عينا، وهي تقول في رقعتها : أمرتني السيدة بانفاذ هذا الكيس من مالها اليك، وقالت : اشتر ثيابا، ومركوبا، وغلاما يسمى بين يديك، وأصلح به ظاهرك، وتجميل بكل ما تقدر عليه، وتعال يوم الموكب الى باب العامة، وقف حتى تطلب، وتدخل على الخليفة، وتزوّج بحضرته.

فأجبت على الرقعة، وأخذت الدنانير، واشترت منها ما قالوه، واحتفظت بالباقي.

وركبت بغلتي يوم الموكب الى باب العامة، ووقفت، وجاءني من استدعائي، فأدخلني على المقتدر، وهو على السرير، والقضاة، والهاشميون، والحشم، قيام، فداخلتني هبة عظيمة، فخطب بعض القضاة، وزوجني، وخرجت.

فلما صرت في بعض الممرات، عدل بي الى دار عظيمة، مفروشة بأنواع الفرش الفاخر، والآلات، والخدم، فأجلست، وتركت وحدي، وانصرف من أجلسني.

فجلست يومي لا أرى من أعرف، وخدم يدخلون ويخرجون، وطعام عظيم ينقل، وهم يقولون : الليلة تزف فلانة — اسم زوجتي — الى زوجها، ها هنا.

فلما جاء الليل أثر الجوع في، وأقفلت الأبواب، وأيست من الجارية، فبقيت أطوف في الدار، الى أن وقعت على المطبخ، فإذا قوم طبّاخون جلوس، فاستطعمت منهم، فلم يعرفوني، وظنوا أنني بعض الوكلاء، فقدموا الى زيرباجة، فأكلت منها، وغسلت يدي بأشنان (١٦) كان في المطبخ،

---

(١٦) الأشنان: ويلفظ كسر أوله أو يضمه، أعواد صغيرة بيضاء أو صفراء، تدق وتستعمل في تنقية الأيدي من الوضوء، ولها اذا بلّت بالماء رغوة مثل رغوة الصابون.

وأنا مستعجل لئلا يفطن بي، وظننت أنني قد نقيت من ربحها، وعدت الى مكانتي.

فلما انتصف الليل اذا بطبول، وزمور، والأبواب تفتح، وصاحبتي قد أهديت الي (١٧)، وجاءوا بها فجلوها علي، وأنا أقدر أن ذلك في النوم، ولا أصدق فرحا له، وقد كادت مرارتي تنشق فرحا وسرورا، ثم خلوت بها، وانصرف الناس.

فحين تقدمت اليها وقبلتها، رنستني فرمت بي عن المنصة، وقالت : أنكرت أن تفلح يا عامي، أو تصلح يا سفلة، وقامت لتخرج.

فتعلقت بها، وقبّلت يديها ورجليها، وقلت : عرفني ذنبي، واعلمي بعده ما شئت.

فقالت : ويلك، تأكل، ولا تغسل يدك ؟ وأنت تريد أن تحتلي بمثلي ؟

فقلت : اسمعي قصتي، واعلمي ما شئت بعد ذلك.

فقالت : قل.

فقصصت عليها القصة، فلما بلغت أكثرها، قلت : وعلي، وعلي، وحلفت بإيمان مغلظة، لا أكلت بعد هذا زيرباجة، الآ غسّلت يدي أربعين مرة.

فأشفقت، وتبسمت، وصاحت : يا جواربي، فجاء مقدار عشر جوار ووصائف فقالت : هاتم (١٨) شيئا للأكل.

فقدمت اليينا مائدة حسنة، وألوان فاخرة، من موائد الخلفاء، فأكلنا

---

(١٧) اهداء العروس الى بعلها : زفّها اليه.

(١٨) هاتم : لغة بغدادية في هاتوا.

جميعا، واستدعت شرابا، فشربنا، أنا وهي، وغنى لنا بعض أولئك  
الوصائف.

وقنا الى الفراش، فدخلت بها، واذا هي بكر، فافتضتها، وبت بليلة  
من ليالي الجنة، ولم نفترق أسبوعا، ليلا ونهارا، الى أن انقضت وليمة  
الأسبوع.

فلما كان من غد، قالت لي : انّ دار الخليفة لا تحتل المقام فيها أكثر  
من هذا، وما تم لأحد أن يدخل فيها بعروس غيرك، وذلك لعناية السيدة  
بي، وقد أعطتني خمسين ألف دينار، من عين وورق، وجوهر، وقماش،  
ولي بخارج القصر أموال و ذخائر أضعافها، وكلها لك، فاخرج، وخذ معك  
مالا، واشتر لنا دارا حسنة، عظيمة الاتساع، يكون فيها بستان حسن،  
وتكون كثيرة الحجر، ولا تضيق على نفسك، كما تضيق نفوس التجار،  
فأتني ما تعودت أسكن الآ في القصور، واحذر من أن تبغ شيئا ضيقا،  
فلا أسكنه، واذا ابتعت الدار، فعرفني، لأنقل اليك مالي، وجواري،  
وأنقل اليك.

فقلت : السمع والطاعة.

فسلمت التي عشرة آلاف دينار، فأخذتها، وأتيت الى داري،  
واعترضت الدور، حتى ابتعت ما وافق اختيارها، فكتبت اليها بالخبر،  
فنقلت التي تلك النعمة بأسرها، ومعها ما لم أظن قط أنني أراه، فضلا عن  
أنني أملكه، وأقامت عندي كذا وكذا سنة، أعيش معها عيش الخلفاء،  
وأتجر في خلال ذلك، لأن نفسي لم تسمح لي بترك تلك الصنعة، وإبطال  
المعيشة، فتزايد مالي وجاهي، وولدت لي هؤلاء الشباب، وأوما الى  
أولاده، وماتت رحمها الله، وبقي عليّ مضرة الزيرباجة، اذا أكلتها،  
غسلت يدي أربعين مرة.

\* \* \*

من الواضح أن حكاية غسل اليد أربعين مرة أضيفت لتكون مدخلا طريفا لقصة طريفة، فالين على أية حال يمكن التحلل منها والجارية قد ماتت والظروف تغيرت، وقد أفاد الهمداني من هذا المدخل في إحدى مقاماته، وهي المقامة المضيرية، حيث رفض أبو الفتح الاسكندري أن يأكل المضيرة — على اشتائها — لأنها تذكره بجادث قديم. وإذا دل الترف الذي تعيش فيه قصور الخلفاء على نوع معيشتهم فإن ترف الحياة الذي انتهت اليه الجارية يدل على مقدار الخطوة وتميز أعوان الطبقة، وهذه الجارية لم تتردد في أن تصف زوجها الذي اختارته بنفسها وسعت اليه بأنه عامى من سفلة الناس!! وهو رجل حر ميسور وهي جارية مشتراة. في تحليل المواقف ووصف المشاهد كثير من الدقة وفكاهة لا تخفى هي من صميم الحكاية الشعبية. أما عناصر التشويق فإنها كفيلة بالاحتفاظ باهتمام القارئ الى النهاية، فالتاجر الشاب يحفظ وصية والده ويطبقها بحرص، ومع هذا فإنه ينساها أمام روعة الجمال، ويكاد رأس ماله يضيع مرتين، وفي كل مرة يترك الظنون تتلاعب به وبنا فترة طويلة، وحين يدفع به راوى القصة الى مأزق جديد فإنه يتصاعد بدرجة التوتر الى الذروة، انه ليس مهددا في ماله هذه المرة، بل في حياته أو يتخلى عن الأمل الجليل، فلا بد أن تراه سيدة الجارية — أم أمير المؤمنين — وليس من طريقة سوى دخول دار الخلافة، ويحرص القاص على أن يجعل التخفي هو الطريقة الوحيدة للدخول، مع أن هناك طرقاً شتى، لكي يقول انه اذا ضبط التاجر في القصر فإنه لا مفر من ضرب عنقه!! ويقبل التاجر، وتكون رحلة الصندوق موتاً مستمرا يتجدد مع مراحل التفتيش ويصل ذروته بمصادفة الخليفة نفسه. ويشعر القاص بأن بطل القصة — ونحن معه — في حاجة الى التقاط الأنفاس، والاحساس باقتراب تحقق الأمنية، فيحظى التاجر بموافقة السيدة، وتجدد ثقة الفتاة بغير حدود، وانهمار المال، وسهولة الخروج من القصر. ثم يحدث توتر أخير يهدد كل ما مضى من مكاسب، وذلك حين ترفسه الجارية وتعلن فشلها في الاختيار ورفضها الاستمرار. وهنا



يتبلبل ذهن القارئ ولا يدري كيف يكون المخرج من هذا المأزق وقد غادر كل من الطرفين : التاجر والجارية — موقعه وحياته ولم يعد من اليسير العودة اليها. وهنا يتضرع التاجر ويعتذر اعتذارا حارا، وهمل تماما ما وجهت اليه من شتائم واهانة، فيرق قلب الجارية وتسامحه، وبهذا وحده يستحق المكافأة وهي عدد من الأولاد الذكور، وثروة كبيرة وجاء عريض. وإذا أدركنا أن المغامرة كلها انما صنعتها الجارية اذ هي التي رأت التاجر وأحبته فسمعت اليه ودبرت تدبيرها لتسويه، وأنه كان المنفذ والصدى لما تأمر وتقول، عرفنا سر النهاية التي ساقها القصة اليها، فهذه الشخصية المغامرة التي تظهر فجأة وتفرض نفسها على من حولها، ولا يستعصى عليها شيء، لا بد أن تختفي فجأة، وأن يحدث هذا الاختفاء بعد أن تكون حققت أهدافها وتركت المسرح وقد تغير المشهد تماما، لتبقى في الذاكرة وقتا أطول، ولتؤكد أثرها القدري ومغزاها الأخلاقي. هي ضربة حظ، وابتسامة قدر — بالنسبة للتاجر، وهي الجمال والذكاء والتدبير — بالنسبة لنفسها، وقد ظهرت فجأة، ولا بد أن تختفي فجأة. وقد كان.

### السراج والموت عشقا :

لا مبالغة في القول بأن كتاب «مصارع العشاق» يعتبر أكبر وأهم مصدر لأخبار وقصص العشاق، مهما اختلفت اتجاهات عشقهم، وأثره واضح في كتابات من جاءوا بعده، والنقطة المركزية التي حكمت اختيار السراج هي بلوغ العاطفة منتهاها، بالموت حبا، أو الانتحار بسبب الفراق القسري، وما هو في حكم الموت مثل الوجد والاعشاء، والجنون في حالات كثيرة، وقد تضمن عنوان الكتاب النص على هذا بتسميته «مصارع العشاق»، ولم يفرق المؤلف بين الأخبار الممكنة أو المعقولة، والأخبار المستحيلة — كما سبقت الاشارة الى الزاغ أبي عجوة، واليدب المنقطع الى الله — والقصص الواضحة الاختراع وان استهدت الاتجاهات العامة للسلوك،

وهذه المادة الغنيّة، ذات الطابع القصصي بوجه عام، يسوقها مسبوقة بالسند، وعارية من النقد أو التعليق في الوقت نفسه، لا فرق بين خبر أو قصة مسندة الى راوية شهير، مثل الأصمعي أو وهب بن منبه، أو شخصية منكّرة كالمنسوب الى بعض الأعراب أو شخص من البصرة، أو رجل بغدادى.

ويمكن تصنيف قصص مصارع العشاق في أربعة اتجاهات :

أولها ما يتعلق بشخصيات تاريخية شهرت بالعشق، مثل عروة بن حزام وعفراء، والمرقش وسعاد، وكثير وعزة، ويزيد بن عبد الملك وحبابة (١٩). ويدخل في هذا الاتجاه القصص ذات المصدر الديني كقصة يوسف وزليخا وقصص أنبياء وزهاد بني اسرائيل، وثانيها : قصص أبطالها من المجانين، الذين غلبهم الوله فأفقدتهم عقولهم، وهم يعيشون عادة في المارستان أو الدير، يجلس أحدهم في ظل حائط، أو تحت شجرة، قد ربط اليها، أو ضمت قدماءه في قيد، وهذا المجنون عادة من «ملاح المجانين»، شاب لم ير أحسن منه وجهاً، يستغرق في صمته، أو يتاجى بالشعر شخصاً غير منظور، ويبدأ راوي الخبر أو القصة بأن يلقي عليه سؤالاً، وقد يسأله المجنون عن بلده ابتداءً، فيكون السؤال في الحالين مفجراً لمواقع العاشق الذي عصف الحب بعقله، وهنا ينشد بعض الشعر، يحمله ذكرياته وأشجانه، وقد يحمل الراوية رسالة الى محبوبته في موطنها البعيد، وكثيراً ما تكون هذه الرسالة بالشعر أيضاً، وقد يحدث أن يموت العاشق المجنون بعد تأدية هذه الرسالة، وكأنما كان يعيش ليقوم بابلاغها، كما قد يحدث أن يقوم الراوية بتأدية الرسالة، فتتو المعشوقة بمجرد سماعها، وكأنما كانت رمزاً خاصاً أو شفرة

---

(١٩) وليس هذا وقفاً على السراج، لقد اهتم بمشاق العرب كل من كتب عن الحب، والجانب القصصي من أخبارهم اهتم به الأبيشي أيضاً، انظر الجزء الثاني من المستطرف في كل فن مستظرف. وانظر مخطوط : منازل الأحباب ومنازه الألباب، في أماكن شتى.

سرية، تحمل الموت لمن يرسلها أو يتلقاها.

وهذا نموذج لقصص العشاق المجانين، وأول روايتها — كما في سلسلة السند التي تسبقها — أبو العباس المبرد، قال :

خرجت أنا وجماعة من أصحابي مع المأمون، فلما قربنا من نحو الرقة فاذا نحن بدير كبير فأقبل الى بعض أصحابي فقال : مل بنا الى هذا الدير لننظر من فيه، ونحمد الله، سبحانه، على ما رزقنا من السلامة. فلما دخلنا الى الدير رأينا مجانين مغلولين، وهم في نهاية القذارة، فاذا منهم شاب عليه بقية ثياب ناعمة، فلما بصرنا قال : من أين أنتم يا فتیان، حياكم الله ؟ فقلنا : نحن من العراق. فقال : يا بأبي العراق وأهلها ! بالله أنشدوني أو أنشدكم ؟ فقال المبرد : والله ان الشعر من هذا لطريف.

فقلنا : أنشدنا ! فأنشأ يقول :

الله يعلم أنسي كمد	لا أستطيع أبث ما أجد
روحان لي: روح تضمّنها	بلد، وأخرى حازها بلد
وأرى المقيمة ليس ينفعها	صبر، ولا يقوى بها جلد
وأظن غائبتي، كشاهدتي،	بكانها نحمد الذي أجد

قال المبرد : ان هذا لطريف، والله زدنا ! فأنشأ يقول :

لما أناخوا قبيل الصبح عيسهم	ورخلوها، فسارت بالهوى الابل
وأبرزت من خلال السّجف ناظرها	ترنو اليّ ودمع العين مهمل
وودعت ببنان عقدها عثم،	ناديت لا حملت رجلاك يا جل!
ويلي من البين! ماذا حل بي وبها،	من نازل البين حان الحين وارخلوا
يا راحل العيس عجل كي نودعها!	يا راحل العيس في ترحالك الأجل!
إني على العهد لم أنقض مودتهم،	فليت شعري لطول العهد ما فعلوا؟

فقال رجل من البغضاء الذين معي : ماتوا ! قال : إذا فأموت. فقال له : إن

شئت قال: فتمطى واستند الى السارية التي كان مشدودا فيها فما برحنا حتى دفتاه (٢٠).

والاتجاه الثالث يتمثل في أخبار، وليس في قصص، أبطالها من المتصوفة الذين هاموا وجدا بالغلمان، بل مات بعضهم على اثر حرمانه من غلامه بالموت، وتعدد الأخبار من هذا النوع دون تعليق أيضا، ولا تحمل صياغة هذه الأخبار أية اضافة من المؤلف توحى باتهام هذه العلاقة بين هذه الطائفة والغلمان من ذوي الوجوه الحسنة، أو الاشارة الى تناقضها مع حالة التجرد والتوحد التي ينبغي أن يحرص عليها أهل الطريق، حتى وان اشتمل الخبر في ذاته على ما يعد في صميمه دليلا على الانحراف الخلقي أو وجود الاستعداد لهذا الانحراف ومعاونة مقاومته. فهذا محمد بن قطن الصوفي يصحب غلاما جليلا، لا يفارقه في سفر ولا حضر، وبعد زمن طويل يموت الغلام، يقول راوي الخبر، وهو صوفي أيضا، انه كمد عليه حتى عاد جلدا وعظما، قرأته يوما وقد خرج الى المقابر، فوقف على قبره يبكي، من وقت الضحى الى أن غربت الشمس، لم يرح ولم يجلس رغم هطول المطر «فلما كان من الغد خرجت لأعرف خبره، وما كان من أمره، فصرت الى القبر، فاذا هو مكبوب لوجهه ميت، فدعوت من كان بالحضرة فأعانوني على حمله، ففسلته وكفنته في ثيابه، ودفنته الى جانب القبر (٢١)». و يتكرر مثل هذا الخبر عن مثل هذا العشق، وقد يحدث العكس، فيموت الصوفي ويكيه الغلام بكاء مرا، والجدير بالتأمل حقا أن الغلام يبزر هذا الحزن الشديد بما يلغي انتسابه الى جنس الذكور صراحة، فيقول: «وكيف أسلو عن رجل أجل الله تعالى أن يعصيه معي طرفه عين، وصانني عن نجاسة الفسوق في طول صحبتي له وخلواتي معه في الليل والنهار (٢٢)».

(٢٠) مصابيح العشاق ج ١ ص ٢٢، ٢١.

(٢١) مصابيح العشاق ج ١ ص ٣١.

(٢٢) السابق ص ١٢١ وانظر أيضا ما كان يفعل مهرجان — المجوسي الذي أسلم وتصوف: ص ٢١٩.

وتمضي أخبار عشق المذكر عن الصوفية الى غيرهم، وقد يصح لنا هنا أن نشير الى أن هذا العشق كان محفوفاً بالظنون ومحاطاً بالتم، مهما قيل في رمزيته أو القدرة على تجاوزه الى جال الخالق عز وجل، فليس وجه المذكر مفتاح الجمال الالهي، ولن يكون. ونجد عدداً أقل من الأخبار القصصية تعيد الى الذاكرة الحب الأفلاطوني، حب المعلم للتلميذ، من ذلك ما يروى من شعف مدرك الشيباني بعمر وبن يوحنا النصراني، وقد كان المعلم يقصر دروسه على الأحداث لا غير، وكما تذكر القصة فانه عشق الفتى وهام به، وكتب فيه شعراً شاع بين الطلاب، فاستحيا الفتى وانقطع عن الدروس، فرض الأستاذ، وسل جسمه وذهل عقله، حتى سعى وسطاء يسألون المعشوق أن يقوم بزيارة عاشقه، ففعل بعد الحاح، فكان ذلك آخر عهد الشيباني بالدنيا، اذ نظر اليه حتى أغشى عليه، وأنشد أبياتاً «ثم شهق شهقة فارق فيها الدنيا» (٢٣).

ولسنا في مجال مناقشة هذا اللون من العشق الشاذ من الوجهة النفسية أو العضوية أو دلالاته الاجتماعية، ونكتفي بأن نقطع بوجوده، اذ لا يمكن أن يكون هذا الكم الهائل من الأخبار والقصص نابعا من فراغ، ولكننا نعتقد أن عنصر الغرابة في هذا العشق قد أغرى بالتزيد في قصصه وأخباره، وقد يكون للتلازم بين الصوفي والغلام، والمعلم والغلام دون غيرهما من أصحاب الأنشطة الأخرى ما يغري بالظن أنه كانت هناك رغبة في «إعادة تمثيل» التصور الأفلاطوني للحب، وهذا حين يكون للخبر ظل من الحقيقة، على أن التزيد والمبالغة والرغبة في مط الحوادث والدفع بها الى الاغراب والمفاجأة قد يظهر في بعض الأخبار حتى تتحول الى قصة فيها كل عناصر القصة الفنية تقريباً، بل يتضمن سياقها وصفاً لها بأنها قصة أو حكاية، ألقى بعضها في مجلس، وأكملت برواية أخرى أو من خلال اضافة رواها شخص آخر. وهذا معنى من معاني ما أشرنا اليه من قبل من أن المادة القصصية غير ثابتة، وأنه يحدث أن يتحول الخبر الساذج الوجيه الى قصة مركبة ممتدة المراحل.

ولسنا نشك في أن الحرص على ذكر أسماء أشخاص لهم وجود حقيقي كان يحد من حرية القاص الراوية في تطوير الحوادث أو تحريك الشخصيات بما يجعلها أكثر امتاعا لخيال السامع أو القارئ، وأن هذا هو السبب الذي وقف بتلك القصص في منتصف الطريق بين الرواية والابداع الفني، وسنجد هذا الابداع يتجلى في أحسن صوره الممكنة حين تكون الأماكن والشخصيات ضاربة في القدم أو غارقة في التنكير، سنجد أنفسنا والحالة هذه أمام قصة فنية، تتحرك بحرية، وتتكامل جوانبها بدوافع الاقناع والامتناع معا، وهذا هو الاتجاه الرابع، النادر، الذي نجد له بعض الأمثلة الناضجة في «مصارع العشاق»، مثل هذه القصة التي يروها رجل من بني أسد، ولا يفوتنا تنكير الراوية ودلالته، ينزل طالبا القرى على بيت من بلاد قضاة، وفي البيت يجد امرأة كأنها الشمس حسنا، ورجلا كأنه القرد قبحا، يداعب طفلا جميلا ويقبله، فيظن الرجل من العبيد، ولكنه يكتشف أنه زوج المرأة ووالد الطفل، أما قصة هذا الزواج الغريب فيروها الرجل القبيح بنفسه. فقد كان الأخ السابع لسبعة اخوة، وكان أبوه يسند اليه أخط الأعمال لقبحه، وحدث أن ضلت بعض الابل فأرسله أبوه في طلبها، وقضى الفتى المحقور يومه في عناء حتى اذا دهمه المساء لجأ الى بيت صادفه، فيه امرأة عجوز، مالبث أن وجد عندها هذه الفتاة الجميلة التي صارت زوجا له فيما بعد، ويسجل الزوج الدميم ما دار بينه وبين الفتاة من حوار، يدل على ثقتها بنفسها، وسخريتها من دمايته، وتهكمها به، حتى تقترح عليه أن يأتي الى خيمتها اذا نام الجلي لكي يتحدثا!! تقول ذلك عبثا به وسخرية، ولكنه كان يظن نفسه على باب مغامرة نادرة. وهكذا لم يكد الليل ينتصف حتى زحف اليها، فاذا هي نائمة، فهمزها برجله فتنهت، وما كادت تراه حتى زجرته ولعنته، فخرج مستخديا، يحاذر أن يعثر بأبيها واخوتها المضطجعين أمام الخيمة كالسباع. وهنا تحدث مفاجأة جديدة، اذ يهب الكلب الشرس نابجا يوشك أن يمزقه بأنياباه التي انغrust في مدرعته، فيتراجع الفتى مذعورا، فاذا به يهوى في بئر عميقة، والكلب معه. وهكذا تتم المفاجأة الثانية، ولكن القاص يخفف من عنفها لكي تكون المفاجأة الثالثة ممكنة ومثيرة أيضا، فقد قدر الله أنه لم يكن في

البئر ماء، وأن الفتاة سمعت ما حدث — وانظر الى الآن كيف تناسى القاص أباها واخوتها رغم وجودهم في مسرح الحادثة — ومن ثم أقبلت ومعها جبل تحاول انقاذه حتى لا ينكشف وضع لن تستطيع تبريره. ويتعلق الفتى بالجبل، ولكنه بدل أن يصعد اليها، انهارت حافة البئر فهبطت الفتاة اليه واستقروا جميعا في قاع البئر: الكلب ينبج في ناحية، والفتاة تبكي في ناحية، وصاحبنا حائر لا يستطيع أن يفعل شيئا!! لقد وضع الآن كل شيء؛ فقد استيقظ الأب وأبناؤه فلم يجدوا فئاتهم ولا ضيهم، وكان الأب قائما عالما بالآثار، فلم يلبث الا قليلا حتى قال لأبنائه: أختكم وكلبكم وضيكم في البئر!! فتواثبوا جميعا، فن أخذ حجرا، ومن أخذ سيفا، ومن أخذ عصا، يريدون أن يجعلوا من البئر قبرا لهما، ولكن الأب حاول اعادة نفهمهم في أختهم، فأخرجوها والفتى من البئر، ثم قال لهم: انكم ان قتلتم هذا الفتى طلبتم، وان خليتموه افترضتم، وقد رأيت أن أروجه اياها. وفرض عليه مهرا غاليا تضامنت أسرة الفتى وأعانت عليه، ففاز بهذه الحسنة في النهاية (٢٤).

ونتوقف في نهاية هذه الفقرة عند قصة أخيرة، نظن أنها تنطوي على خصائص من صياغة الخبر، وصناعة القصة معا، كما يتمثلان في «مصارع العشاق»، ففيها من جانب الخبر الحرص على ذكر السند، ولكن أي سند يمكن أن يوثق به اذا كان بعض الرواة قد بلغ من العمر عند الرواية ثماني عشرة ومائة سنة؟! ثم يأتي وصف المجال والشخصيات وسطا بين التحديد والتذكير. بحيث تكتسب القصة — في مفهومهم — قوة الواقع، ويتم الحوار في القصة شعرا، وتتم اللغة على قدر ظاهر من التصنع، يؤكد هذا الختام الذي ليس من القصة، وكأنما ابتدعت لتفسير إشارة شعرية، أو أنه شعر يفسر بالشعر أيضا. أما بناء القصة فانه يقوم على تناقض الطباع، وكيف يكون مدعاة للتجاذب عند شخص، ومدعاة للتنافر عند آخر، وقد يمكن أن نجمل موضوعها في أنه التطهير بواسطة الحب، فبطلها زرعة بن رقيم، فتى جميل شاعر من بيت شرف، لكنه مهتك، يؤمن بقدرته

على سحر النساء، أما المفداة، فهي فتاة جميلة فصيحة بنت ثراء، وفي مجلس عام لفتيان القبيلة وفتياتها يندفع الفتى الواثق من نفسه الى مخاطبة الفتاة، لكنها تتجاهله، وتؤثر عليه فتى مهذبا اسمه حيي، وله من اسمه نصيب كبير. ويدور الحوار بين الثلاثة ويغمر حيي جانب زرة حين يلمح الى اعتماده على جمال الخلقة وحده، وهذا الجمال القسري لا يعادل جمال الروح وعفة السلوك، وهما الجمال الحقيقي. ويخرج زرة مهزوما، ويتعلق قلبه بالفتاة التي صدمته، فيعتزل الناس، ويتوحد في حبها وهو صاحب الشهرة القديمة، حتى ينحل ويموت. وهنا فقط يتحول موقف الفتاة. فهذه القصة ذات الأهداف الأخلاقية قد عرفها عصر الرومانسية، فالحب أقوى وسائل التطهير، وقد ينطوي الفتى المغامر أو المرأة اللعوب على نفس شريفة واستعداد عميق للاستشهاد في سبيل الحب، وهذا ما تحاول هذه القصة أن تثبته. ولعلها من القصص القليلة التي قامت على تصوير شخصية نامية، تحولت من نهج أخلاقي وسلوكي الى نقيضه، وهذا الأسلوب في تطوير الشخصية ليس واسع الانتشار في المصص العربية القديمة، حيث تقدم الشخصية عادة في صورتها الدائمة أو نعطها السائد، ثم تتحرك لتؤكد هذه النمطية فيها، وليس لتنقضها كما حدث في قصة زرة والمفداة.

ويمكننا الآن أن نقرأ نص القصة لتتعرف على طبيعتها كاملة:

كان بذا مار (٢٥) فتى من حمير، من أهل بيت شرف يقال له: زرة بن رقيم، وكان جيلا شاعرا لا تراه امرأة إلا صبت اليه، وكان في ظهر ذمار رجل شيخ كثير المال، وكانت له بنت تسمى مفداة، بارعة الجمال، حسيصة اللب، ذات لسان مصلق (٢٦)، تفحم البليغ، وتخرس المنطيق، وكان زرة يتحدث اليها في فتية من الحي، وكان ممن يتحدث اليها فتى من قومها يقال له حيي، ذو جمال وعفاف وحياء، فكانت تركز الى حديثه، وتشمئز من زرة لرهقه (٢٧)،

(٢٥) دمار: بلدة على مرحلتين من صعاء.

(٢٦) المصلق: البليغ.

(٢٧) رهقه: خفة عقله وجهله.



فساء ذلك زرعة وأحزنه. واجتمعا ذات يوم عندها فرأى اعراضها عنه واقبالها على حيي، فقال:

صدود واعراض واطهار بغضة، علام ولم يابنت آل العذافر؟  
فقلت:

على غير ما شرت، ولكنك امرؤ عرفت بغل المومسات العواهر (٢٨)  
فقال حيي:

جالك يازرع بن أرقم انما تناحي القلوب بالعيون النواظر  
فقال زرعة:

فان يك مما خست حظي لأنني أصابي فتصبيني عيون القصائر (٢٩)  
واني كرم لا أزن بريسة ولا يعتري ثوبتي رين المعابر (٣٠)  
فقلت المفداة:

كذاك فكن، يسلم لك العرض، انه جمال امرئ أن يرتدي عرض طاهر  
فقال حيي:

حياء كما لا تعصياه، فانما يكون الحياء من توقي المعابر  
فانصرف زرعة وقد خامره من حبها ماغلب على عقله، فغبر (٣١) أياما عنها،  
وامتنع من الطعام والشراب والقرار، وأنشأ يقول:

يا بغية أهدت الى القلب لوعة لقد خبت لي منك احدى الدهارس (٣٢)  
وما كنت أدري والبلايا مظلة بأنّ حمامي تحت لحظ محاس  
جلست على مكتوبة القلب طائعا، فباطوع محبوس لأعنف حابس

(٢٨) أرادت بغل المومسات: أنه يدخل الى المومسات ويعاشرهن.

(٢٩) خس حظي: صار خسيسا. القصائر، الواحدة قصيرة: المحوسة التي لا يسمح لها أن تخرج من بيتها.

(٣٠) أزن: أوسم. الريس. الدنس.

(٣١) عر: امتنع.

(٣٢) الدهارس. الدواهي.

فشاع هذا الشعر في الحَيّ وبلغ المفدأة، فاحتجبت عنه، وامتنعت من محادثة الرجال، فامتنع من الحركة والطعام، فغبر على ذلك حول، ومات عظيم من عظماء القبائل فبرز مأتم النساء، فبلغ زرعة أن المفدأة في المأتم، فاحتمل حتى تناءى نثرًا، واجتمع اليه لداته يفندون رأيه ويعذلونه، فأنشأ يقول:

لم يلم في السوء من كتم الـ      حـب وأغضى على فؤاد هـيد (٣٣)  
صابنا ذاك لاسم من جلب التـفـ      م عليه وبفسه في الوريد (٣٤)  
ثم شـهق، فات، وتصايح أصحابه ونساؤه، وبلغ المفدأة خبره، فقامت نحوه حتى وقفت عليه، وقد تعرف وجهه، وأهله ينضحونه بالماء، فهتت أن تلقي نفسها عليه، ثم تماسكت، وبادرت خباءها، فسقطت تائهة العقل، تكلم فلا تجيب، سحابة يومها، فلما جن عليها الليل رفعت عقيرتها فقالت:

بنفسي بازرع بن أرقم لوعـة      طويت عليها القلب والسر كاتم (٣٥)  
لئن لم أمت حزنا عليه فأنـسي      لألأم من نيطت عليه التـائم (٣٦)  
لئن فتني حيا فليس بفائـتي      جوارك ميتا حيث تبلى الزـائم (٣٧)  
ثم تنفست نفسا تبّه من حولها فإذا هي ميتة دفنت الى جنبه.

وقالت امرأة من حير أشبلت (٣٨) على ولدها بعد زوجها:

وفيت لابن مالك بن أوطـاه      كما وفيت لزرعة المـفـداه  
والله لا خـت به أو ألقـاه      حيث يلاقي وامق من يـواه (٣٩)

(٣٣) اللـهيد: الحـير.

(٣٤) الوريد: عرق في العنق.

(٣٥) كاتم: أي مكتوم، مجاز عقلي.

(٣٦) نيطت: ربطت. التـائم: التعاويذ، الواحدة تـيمة.

(٣٧) الرائم: العظام البالية.

(٣٨) أشبلت المرأة على أولادها: قامت عليهم بعد وفاة زوجها.

(٣٩) خست به: أنقصت من حقه. الومق: الحب.

من ممتط، ناجية، شمرداه وعائتر قد خذلته رجلاه (٤٠)  
 تريد قول الجاهلية: إن الناس يحشرون ركباناً على البلايا، ومشاة ان لم  
 تعقر (٤١) مطاياهم على قبورهم، وهذا شيء كان من فعل الجاهلية.

\*\*\*

### قصص العشق في خدمة العقيدة:

ان العلاقة بين الدين — أي دين — والحب علاقة تاريخية قديمة، ان لم نقل  
 انها فطرية، وفي الديانات الوثنية اكتسبت الهة الحب منزلة بارزة، واستباح  
 جميع الديانات تقارض ألفاظ الحب والهوى في وصف العلاقة بين الانسان  
 وخالفه، كما اعتبر الحب ضرباً من العبادة، هذا اذا بلغ أقصى درجات استيلائه  
 على النفوس، وبلغ المحبوب فيه منزلة سامية في قلب محبه، واعتبر الحب في أنقى  
 صوره حين يخلص لواحد دون شريك، وحين يسعى المحب للتضحية بهنائه الخاص  
 في سبيل سعادة محبوبه، وهذه بذاتها صفات العابد في أعلى درجاته: عبادة  
 للواحد دون شريك، وخروج من هوى الذات الى مطلق طاعته في أمره ونهيه.

وسيكون هناك حوار عن أثر العقيدة الاسلامية في مقاومة النزعة الحسية،  
 وتنشيط — أو إيجاد — الاتجاه الآخر، العذري، في الحب، ومن قبل الاسلام  
 يمكننا العثور على قصص — وهي التي تعيننا الآن — ابتدعت لتزكية العفة  
 والنقاء الأخلاقي بين المتحابين، ولكننا أكثر اهتماماً بالحب وقصصه فيما يمكن أن  
 يسمى اقرار الأهداف التربوية على أسس اسلامية، والدعاية للعقيدة. وهذه  
 القصص منتشرة تحت عناوين شتى في الكتب التي اهتمت بالحب ابتداء من  
 «الحاسن والأضداد» المنسوب الى الجاحظ، والموشى، ثم توسع التنوخي  
 والسراج، وقد آثرنا الوقوف عندهما لأنها الوحيدتان تقريرا للذات اختاراً قصصهما

(٤٠) شمرداه: لم نجد هذه اللفظة في المعاجم، ولعلها تصحيف شمردلة: الناقة الحسنة  
 الخلق.

(٤١) الموامش المتعلقة بالنص من جهد محقق الكتاب.

على أساس من رعاية الشكل الفني ووحدة الأثر الكلي للقصة، فاهتم الأول بفرج من بعد شدة، واهتم الآخر بالحب البالغ حد الموت أو ما هو قريب من الموت. واللمسة القدريّة عنده لا تتجلى في الربط بين الحب والموت فحسب، وإنما فيما يتكرر مرات كثيرة من موت الحب في نفس اللحظة التي يموت فيها المحبوب، مع عدم علم كل منهما بما حدث للآخر، أو أن يحدث ذلك في وقت يقف فيه الحب على قبر محبوبه، وكأنها النهاية المتوقعة لمسرحية تراجيدية.

وليس من شك في أن القصص في العصر الإسلامي حين ابتدعوا قصص العشق التي تمجد الأخلاق الإسلامية، وتنصر للعقيدة وتظهر أثرها الغلاب الذي باستطاعته أن يكتسح كل ألوان الغواية، أو يبرزون بشكل مثير كيف يتحكم الهوى في النفوس، ويغلب على من كتبت عليه الشقاوة، أو يؤكدون المعنى القدري للسلوك الإنساني، وكيف يمكن أن يتقلب على نفسه، فتتحول المرأة المبتذلة إلى راهبة، أو متصوفة، ويتحول العابد المسلم إلى الدير وهجر دينه من أجل امرأة.. حين تحركت قصص العشق في هذا الإطار الديني إنما كان القصص يهدفون إلى منافسة الوعاظ المحترفين، ويسلبونهم قدرا ضخما من جمهورهم، وذلك لأن القصص كانت ولا تزال فن التأثير المحبوب لدى العامة، ولعل بعض هؤلاء القصص — على الأقل — كان يرمي إلى غايات أكثر جدية، تتجاوز مجرد المنافسة على كسب أقبال الجماهير، ونقصد استخدام القصص في التربية الدينية والتأديب الأخلاقي، فضلا عن رم الثغرة التي وسعها الفقهاء المتشددون بين الدين وعاطفة الحب، باظهار أن الحب في مختلف مستوياته واتجاهاته قد يكون هاديا إلى الله، ودافعا إلى التطهر.

وقد لعبت الأديرة دورا مهما — في العصر العباسي — لا نحب أن نتوسع فيه، لكنه كان يبيح للماجن والمتماجن أن يعيث على هواء في نجوة من الرقابة الاجتماعية وتوقع العقاب، فليس غريبا أن نجد قصصا تصور هذا الجانب من نشاط الأديرة، كما نجد قصصا مضادة تريد إثبات العكس، أو تريد أن تقول شيئا آخر، لعله نوع من استقراء أو استمداد الواقع، فنجد راهبة تدخل في

الاسلام لأنها تهوى شابا مسلما، كما نجد من يلازم الدين، أو يهجر الاسلام لأنه عشتق راهبة، بل نجد قصة طريفة واضحة الافتعال، حين يلتهب العشق بين فتاة نصرانية وشاب مسلم، وفي الوقت الذي تقرر فيه الفتاة أن تدخل في الاسلام لتبعث يوم القيامة على دين حبيبها، وحتى لا تفترق عنه، يكون الشاب قد دخل في دين النصرانية ليبعث يوم القيامة على دين حبيبته، وحتى لا يفترق عنها !! وفي «مصارع العشاق» بعض هذه القصص، فنجد امرأة مسلمة في بادية الشام تستعين برجل عابر أن يدخل الى دير قريب، ليسترد لها ابن عمها وزوجها الذي غلبت عليه نصرانية، فذهب وحده بما كان من كرم ضيافة الزوجة، ولكن الشاب العاشق نادى فتاته الراهبة النصرانية فبدت غاية في الجمال والفتنة، فقال للوسيط:

تبدلت «قسطا» بعد «أروى» وحبا كذاك لعمرى الحب يذهب بالحب (٤٢)

كما يروى قصة أخرى عن الوليد بن يزيد الذي عشق سفرى النصرانية، وإذا كانت القصة السابقة قد سجلت على الفتى المسلم هجران ابنة عمه وزوجته أروى من أجل الراهبة، فإن الفتاة النصرانية هنا قد جنت بالوليد، بعد أن عرفت ما ارتكب من شطط التخفي والتكشف والاختباء في بعض البساتين ليحظى بالقرب منها ومخاطبتها (٤٣). ولن يغيب عنا أن اختلاف الدين بين العاشق والمعشوق في القصتين لم يستغل لهدف الهداية أو الدعاية، هو مجرد حب قد «صرع» المحب في المرتين، ولكن كتبنا أخرى كانت أكثر حرصا على تلمس هذا المعنى الأخلاقي الذي لم يعن به السراج في اختياراته من هذا القبيل، وفي مقدمتها «ذم الهوى».

وقصص المحبين الاقبياء كثيرة، وطائفة العلماء والشعراء من المحبين العذرين لا تكاد حوادث حبهم وقصصهم تغيب عن كتاب من تلك الكتب التي اهتمنا

(٤٢) مصارع العشاق ج ١ ص ٢٤٤، ٢٤٥.

(٤٣) مصارع العشاق ج ٢ ص ١٦٨.

بها من قبل، باستثناء « الزهرة » الذي وجه طاقته الغالبة نحو الأشعار، وهذه القصص يختلط فيها الخبر التاريخي بالصناعة الفنية، فتتوالى أسماء مزدوجة من رجال ونساء، شهر كل رجل بحب امرأة واحدة، يتصدر عروة وعفراء القائمة، ويذكران كممثل كامل للحب التقي، وتمضي الظاهرة عبر شعراء مثل كثير، وجميل، وقيس بن ذريح، وقيس بن الملوخ، وهؤلاء على تقواهم ونزاهة حُبهم وكثرة المبالغات التي ألصقت بهم ومحبوبتهم لم تستغل أسماؤهم في الدعاية الدينية، في حدود الاطار الذي حددناه سابقا، وبقي ذلك محصورا في قصص العباد مثل القس وما كان بينه وبين سلامة، ومثل قصص الرهبان والمتصوفة، وسيكون الجانب الفني موضع رعاية حين تكون الشخصية منكرا نسبيا، حينئذ يمكن أن ينسب اليها ما لم يكن، وتتقبله طبيعة الشخصية في حدود القدر المعروف عنها. وقد غطى ابن الجوزي في « ذم الهوى » هذه المساحة كاملة تقرىبا، وقد قادته الرغبة في ذم الهوى الى الاسراف في القصص التي تعتبر الحب انحرفا ينبغي مقاومته، بعد مقدمة طويلة عن أهمية العقل وضرورة الاحتكام اليه في كل ما يعرض للنفس، وهوذا يقرر أن « مخالفة الهوى أعظم من المشي على الماء »، فانه يرى أن محاسبة النفس وتوبيخها دليل على المجاهدة وجزء من قوامه المسلم على نفسه. ومن هذه النزعة المتجهة الى تعذيب النفس يروى قصص بعض العباد عاقبوا أنفسهم على الخطاة أو النظرة العابرة، أو مجرد توهم الاشتاء دون فعل محرم. فهذا رجل من أتباع عيسى بن مريم، وقد خرج الناس للاستسقاء، يروي لعيسى أنه قلع عينه لأنه نظرها الى قدم امرأة، فيقول له المسيح: « ادع فأنت أحق بالدعاء مني، فاني معصوم بالوحي وأنت لم تعصم »، وهذا راهب يبكي حتى يفقد بصره لأنه نظر الى جارية من بني اسرائيل. أما العباد المسلمون فانهم لا يقولون عن ذلك تطرفا، في مجال المعاقبة على النظر بصفة خاصة، فهذا ضيغم يحرم على نفسه الماء البارد، يعاقبها على نظرة الى امرأة، أما غزوان فقد نظر الى جارية فلطم عينه حتى نفرت، وهذا عمرو بن مرة، يعلن رضاه عن كف بصره جزاء على نظرة نظرها وهو شاب !!

وهناك أقوام آخرون قاوموا اللذة بمثل هذه الشدة في مقاومة النظرة حتى أن

المرأة تغلب على أمرها فتستسلم مقهورة، لكنها تضع يدها في بحيرة ملتهبة، ثم تبرر ذلك لمن أرادها: انك لما قهرتني على نفسي خفت أن أشركك في اللذة، فأشارتك في المعصية!! ومثل ذلك يروى عن زاهد أحسن دبيب الشهوة في بدنة. بل يروى ما هو أكثر استحالة من ذلك، وهو أن راهبا كان يتعبد في صومعته، فأشرف منها فرأى امرأة ففتن بها، فأخرج رجله من الصومعة لينزل إليها، فلما أخرج رجله نزلت عليه العصمة وأدركته السعادة، فقال: يانفس، رجل خرجت من الصومعة لتعصى الله تعود إليها وتكون معي في صومعتي؟ والله لا كان هذا أبدا. فتركها معلقة خارج الصومعة تسقط عليها الثلوج والأمطار وتصبها الشمس والرياح حتى تقطعت وتناثرت وسقطت!!

ونمضي عن مثل هذه الأخبار، لنرى كيف جندت قصة الحب لخدمة العقيدة الإسلامية بشكل مباشر. والقصص في هذا المجال تتسم بالإيجاز ليكون ذلك أقرب لتوصيل المعنى، وهو هدف القاص، ولنفس السبب تحتفي التفاصيل و يتركز الحوار بين شخصين، هما رجل وامرأة على التحديد، ومن المتوقع أن يكون بينهما تناقض أخلاقي هو موضوع الصراع وصانع التعقيد الفني، الذي قد يكون غاية في البساطة والتركيز وقد يمتد قليلا، وقد يتطور عبر أحداث متلاحقة. ونقدم نموذجا لكل نوع:

• « كان بالبصرة رجل له أكار (٤٤)، وكانت له امرأة جميلة حسناء كثيرة اللحم، فوقعت في نفسه فركب زبيدته الى قصره، وقال للأكار: القط لنا من الرطب وصيره في الدواخل. ثم قال له: ايت به فلانا وفلانا، فذهب به، فلما مضى قال لامرأته: أغلقي باب القصر، فأغلقت. ثم قال لها: أغلقي كل باب. ففعلت، فقال لها: هل بقي باب لم تغلقه؟ قالت: نعم، باب واحد لم أغلقه. قال: وأي باب هو؟ قالت: الباب الذي بيننا وبين الله عز وجل. فبكى ثم قام عرقا وانصرف، ولم يواقع الخطيئة » (٤٥).

(٤٤) الأكار: الحزات.

(٤٥) ذم أهوى ص ٢٧٣، ٢٧٤.

فهذه قصة شديدة التركيز و يلعب الحوار فيها الدور الأول، وقد تدوول بين السيد وزوجة الحراث في عبارات مقتضبة متوقعة، لينتهي الى العظة ، وهي أن باب الله لايمكن اغلاقه، فلا يمكن الاستئثار منه سبحانه.

\* وتلتقي بساطة البناء الفني ووحدة الفكرة مع شيء من البسط والامتداد في مثل هذه القصة، وبطلها زاهد مكة عبيد بن عمير، فقد روي أن امرأة جميلة بمكة، وكان لها زوج، فنظرت يوما الى وجهها في المرآة، فقالت لزوجها: أترى أحدا يرى هذا الوجه لايفتن به؟ قال: نعم. قالت: من؟ قال: عبيد بن عمير. قالت: فائذن لي فيه فلافتننه. قال: قد أذنت لك. فأتته كالمستفتية، فخلا معها في ناحية من المسجد الحرام، فأسفرت عن مثل فلقة القمر، فقال لها: ياأمة الله! قالت: اني قد فتنت بك فانظر في أمري. قال: اني سائلك عن شيء فان أنت صدقتني نظرت في أمري.

قالت: لاتسألني عن شيء الا صدقتك.

قال: أخبريني لوأن ملك الموت أتاك ليقبض روحك أكان يسرك أني قضيت لك هذه الحاجة؟

قالت: اللهم لا.

قال: صدقت.

وراح الزاهد المتصوف يكرر هذا النقط من الأسئلة ليكون الجواب في كل مرة بالنفي، فختم الحوار بقوله: اتقي الله ياأمة الله، فقد أنعم الله عليك وأحسن اليك!!

وفي القصة سذاجة تصوم، فقد نقبل أن المرأة المغترة بجماها يمكن أن تراهن زوجها على فتنة رجل صالح فيأذن لها، ولكن امرأة تسعى الى ذلك ستبدو غير موفقة حين تختار المسجد الحرام مكانا للكشف عن مغرياتهما وما تحب أن ينتهي اليه أمرها مع الرجل الصالح، وأغلب الظن أن صانع القصة رجل من الوعاظ لا دراية له بحيل النساء وكيف يحطن أنفسهن بأجواء تصوير بذاتها أداة تأثير تصعب مقاومتها، كما يكشف سياق الحوار عن نزعة عقلية جدلية ترجح هذا الرأي الذي نراه.



• وقد تستطرد القصة وتتفرع وتطول حتى تتعدد في داخلها الایحاءات، فتوظف مثل هذه القصة لأكثر من هدف، يكون من بينها الهدف الاسلامي الأخلاقي، ومثل هذه القصة منتشرة في كتب العشق التي اهتمت بأثره الايجابی المطهر للنفس والدافع الى الانتصار على الشهوات، مثل تلك القصة التي رواها جعفر السراج، وبطلها أبو دهل الجمحي الذي خرج الى الغزو فلما بلغ الشام، وكان كما يقول صاحب مصارع العشاق — رجلاً جميلاً صالحاً، رأته امرأة جميلة ذات ثروة وجاءه، فاستدرجته بجيلة الى مقرها، ودعته الى نفسها، فرفض، ورضي الحبس وسوء المعاملة، ثم دعت، فلما رأى ألا مناص، قال: أما في الحرام فلا يكون ذلك أبداً ولكن اتزوجك. وتزوجها وأقام عندها محبوساً حتى يشأ أهله من عودته، فاقسموا ماله «وأقامت زوجه تبكي ولم تقاسمهم ماله، ولا أخذت من ميراثه شيئاً، وجاءها الخطاب فأبیت وأقامت على الحزن والبكاء عليه»، ويمضي زمن حتى ترضى الزوجة الشامية أن تتركه ليعود الى الحجاز ليزور زوجه الحجازية وأولاده، وقد أعطته مالا جزيلاً، فلما رأى ما صنع أهله بميراثه أعطى كل ما معه من هدايا لزوجته وحدها، مكافأة على وفائها وصبرها، وحين اقترب موعد عودته الى الشام جاءه خبر وفاتها، فأقام بين أهله.

الانتصار للقيم الدينية في مثل هذه القصة واضح، فهي دعوة الى الوفاء، ومكافأة الأوفياء، ودعوة الى العفة، وإشارة الى أنها تحقق من اللذات أكثر مما يحقق تجاهاها، وقد يصح ما أشار اليه بعض الباحثين من أن القصة وضعت بحيث توحى بصفات معينة للمرأة الحجازية، وأخرى للمرأة الشامية، في عصر المنافسة السياسية بين البلدين (٤٦).

على أن الأثر الاسلامي سيتجاوز صياغة الخبر المروي، وتركيب القصة المصنوعة لأهداف وعظية ليدخل في صميم تصور شخصية العاشق، وهذا أمر آخر سنتوقف عنده في الفصل التالي. وإذا كانت أخبار بني اسرائيل وقصص

(٤٦) قصص العشاق الثرية في العصر الأموي ص ١٩٥.

عبادهم قد حاولت أن تنسلل الى المجتمع الاسلامي، فكان في موقع المتأثر، فانه  
— من جانب آخر — كان المؤثر، اذ جاءت هذه القصص في اطار القيم الدينية  
الاسلامية، واصطنعت ألفاظا وعبارات اصطلاحية اسلامية، وقد أوضحنا جانباً  
من ذلك من قبل.



٩

حَسْبُكَ وَعَذْرُكَ



## ألوان الحب .. ألوان الطيف:

ولكي لا يحدث التباس بطيف الحبيب الذي نواجه الشعراء كثيرا في قصائد الغزل المشبع والغزل المحروم تعبيراً عن التوق والحاجة، أو شكلاً من أشكال المناجاة، فإننا أردنا تدرج الألوان السبعة المعروفة التي تتمازج لتعطي لونا واحداً في الرؤية الظاهرة، هو مركب من شعاعات وانعكاسات متداخلة. وقد يكون تقسيم الحب اشكالا حقيقيا حين نحاول ارساءه على أساس، أو نبحث له عن بداية: هل هي الحب؟ هل هي المحبوب؟ هل هي التعبير الفني (شعرا أو نثرا) عن هذه العاطفة. مثلاً: حين يهوى رجل من قراء مكة وزهادها، ونعني عبد الرحمن بن أبي عمير الملقب بالقس لعبادته، حين يهوى جارية حرقها الغناء، وكانت — كما يقول الأصمغاني — يدخل عليها الشعراء فينشدها وتنشدهم، وتغني من أحب الغناء. من أين نبدأ في محاولة تصور مثل هذه العلاقة؟ كيف التفت الزاهد الى ربيبة الشهوات وعلقها حتى يقول فيها:

قد كتب أعذل في السفاهة أهلها فاعجب لما نأثي به الأيام  
فالسوم أعذرهم وأعلم أنما سبل الضلالة والهدى أقسام  
حتى يجري بينها مثل هذا الحوار في خلوة من الرقباء: «قالت له يوما: أنا والله أحبك. قال: وأنا والله أحبك. قالت: وأحب أن أضع في على فك. قال: وأنا والله أحب ذلك. قالت: فإيمعك! فوالله ان الموضع لحال. قال: اني سمعت الله عز وجل يقول: (الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وأنا أكره أن تكون خلة ما بيني وبينك تؤول الى عداوة» (١). ليس باستطاعتنا أن نعتبر قصة الحب القصيرة النفس هذه بمثابة صراع خاطف بين الخير والشر، يمثل الزاهد

جانب الخير، وتمثل المغنية جانب الشر، وإن يكن باستطاعتنا أن نقول أنها مختلفان، وأن كلا منها يمثل النعمة الناقصة عند صاحبه، فلعبا معا تمثيلية قصيرة جدا، حاول كل منها أن يتمرد على صورته الخطية الجاهرة التي ساقته إليها ظروف متداخلة شديدة التعقيد. والجدير بالتأمل حقا في سياق الخبر — كما جاء في الأغاني — أن القس سمع غناء سلامة على غير تعمد منه لذلك، فبلغ غناؤها منه كل مبلغ، ثم رآها فأحبها هذا الحب العنيف الذي رأينا جانبا منه في الحوار السابق، ولكنه — كما يقول الخبر «قام وانصرف وعاد الى ما كان عليه من النسل».

إن المهتم بالقراءة النفسية للأحداث والشخصيات باستطاعته أن يقول إن القس أيقظ في الفتاة اللاهية بذرة التجرد الفطرية في أعماق الانسان، كما يمكن أن يقول عكس ذلك، إذ أيقظت الفتاة في اعماق العابد الزاهد شعورا أسبق وألصق بالحياة البشرية في عصرها الموغل في البدائية، وهو الميل الجنسي واجتناء اللذات والتوق الى المتعة الحسية. وقد تقدم كل منها نحو صاحبه خطوة، ولكنه ما لبث أن أحس بغربة الاستمرار، الذي سيعني لكلها حياة جديدة لم تكن لأحدهما من قبل، وهي مغامرة نفسية لا يستطيعها كل انسان، ولكنها قبل ذلك مغامرة اجتماعية، إذ لا يدري أحد كيف يمكن أن يتعامل معهما المجتمع في ظل علاقتها المستحدثة لو أنها قبلها وثبتا عليها. ومن هنا كان التراجع السريع، الى العبادة عند القس، والى الغناء عند سلامة. ولعل هذه القصة التي تحاول أن تكون حقيقية، وليس ثمة ما يمنع، ويمكن أن نجد لها أشباها في عصرنا بدرجات متفاوتة، تفرز أمامنا ألوان الطيف كما يفعل المنشور الثلاثي في حزمة من الضوء، إن قمة التجرد تلتقي بقمة اللذة في موقع واحد، وحين نمنع الرحلة في أعماق الشعور الانساني سنجد الضمدين يلتقيان. وسنجدهما — على اختلافهما — يحيطان بالقدس، يحدهما معا نبل المقصد، وهذا النبل يعني على التحديد أن تكتسب كل صفة شيئا من طبيعة الأخرى، وهو المعنى الذي يجعل من هذا الخبر عن القس وسلامة قصة حب، ويجعل المحدثين يضعونها في سياق الحب العذري رغم عبارات الاشتاء الواضحة، فليست مقاومة الفعل هي الفاصل بين أنواع الحب —

في رأينا — وانما التصور أو القناعة التي تحرك المتحابين. علي أننا — في هذه القصة كما في غيرها — لن نستطع اغفال دور المجتمع الذي يدفع أطراف قصة الحب الى مسالك يرتضيها ذوقه العام وحاجاته النفسية، وان لم تكن هي بالضبط ما يرغب فيه المتحابان. واذا صح مانزعمه من أن المحبوبة تكون عادة ذات تأثير بالغ في رسم المجال الذي تتحرك فيه عواطف الحب، فان الاختلاف هنا قد فرض على المحب أن يبدي مقاومة ضارية تجاه نفسه، فيكون هذا الانصراف وتلك العودة السريعة الى ما كان عليه من نسك !!

ليس القس وسلامة إلا مثلاً سريعاً لعلاقة حب، وصفها القدماء بالورع، ووصفها المحدثون بالعذرية، وينبغي علينا الآن أن نغادر النموذج الفردي الى الظاهرة بشكل عام، ظاهرة الحب متحرراً من أية صفة اضافية: عذرية أو حسية، لعلنا نقرب من أصول التقسيم المأثور، ونرى فيه رأياً يجعلنا أكثر قرباً من الطبيعة البشرية، التي نراها تتجاوز التقسيمات المفترضة.

على المستوى المجرد البحث، ليست علاقة الحب أكثر من صلة طبيعية بين ذكر وأنثى. ولكن مجموع الاثار العاطفية والتصورات والأفكار الممهدة والمصاحبة والناجمة عن هذه الصلة هي التي تختلف، واذا صح أن هذا كله يؤثر ويتأثر بنوع الصلة ومستواها، فان هذه الصلة بدورها تختلف بين كل شخصين باختلاف مزاجهما أو طبائعهما ومستواهما الروحي واتجاههما الأخلاقي، ثم هي أولاً وأخيراً تتأثر بطبائع المجتمع: عقائده المتوارثة وحاجاته النفسية وضغوطه الموجهة لسلوك الأفراد. والمؤطرة لتصوراتهم.

ويحسن أن نتذكر ما تردد في كتب الفلاسفة والفقهائ عن أنواع النفوس وقسمتها الى: نفوس سماوية علوية، ونفوس سبعة غضبية، ونفوس حيوانية شهوانية، ومحاولة تحديد طاقة ادراكية وتطلعات شبه محددة لكل نوع كأما حكم عليه بالألأ يتجاوزها أو ليس باستطاعته أن يتجاوزها. وهذا ابن الدباغ يشير الى اختلاف النفوس أو الاستعداد أو «الفطرة»، فهناك نفوس متيقظة من ذاتها مقبلة على بارئها، ونفوس أعرضت بالكلية وغلب عليها حب المحسوسات

وشهوات الأجسام فأنكرت اللذات الروحانية والمدارك العقلية، ونفوس أقبلت على حب المحسوسات أقبالا متوسطا فكان لها نظران. ثم يقول:

«اعلم أن النفس إذا أدركت جمال نفس انسانية مناسبة لها ادراكا عريا من العلل والعوارض يحصل لها من الابتهاج واللذة بجمال ما أدركت ما يزيل عنها كثيرا من حب الشهوات البدنية التي كانت قبل هذا مألوفة لها، حتى انها اذا أمعنت في ذلك تنصرف عن عشق بدنها الذي كانت تحبه وتعشقه بطبعها، ولهذا نجد العاشق يسلبه عشقه للكمال لذة المطعم والمشرب والنوم، وهي من الأمور الضرورية للجسم، بل يحصل للنفس من الطرب والسرور بما هي فيه من اللذة الروحانية ما يشغلها عن الشعور بما فاتها من اللذات الخسيسة، كما قيل (من البسيط):

لها احاديث من ذكراك يشغلها عن الشراب ويلهبها عن الزاد  
وعند ذلك تتوجه بوجهها الى حب اللذات الروحانية و يصبح حبها للصفات  
المعنوية أكمل، الى أن تتبرم بما كانت فيه من قبل، فانها كانت باعتبار اقبالها  
على لذة المطعم والمشرب والمنكح وقصر الادراك عليها بمنزلة البهائم، بل شرمها،  
فان البهيمة لم يخلق لها استعداد سوى ذلك، والانسان خلق مستعدا لنيل الكمال  
الخاص به» (٢).

وليس هذا الاقتباس ضربة حظ أو بالمصادفة، فهو لرجل صوفي، واهتمام  
الصوفية بالجمال الحسي، ثم بتجاوزه في الوقت نفسه، وبالعشق، ثم باتخاذ بابا  
الى الفناء في معشوق واحد أمر على غاية من الأهمية عندهم، على أنه ليس من  
موضوعنا، أما ما هو منه، فهو ما سنجد من محاولات تفسير اختلاف الطبائع تجاه  
العلاقة الواحدة، ونعني العلاقة بين الرجل والمرأة، ولماذا تختلف، بل هناك من  
ينكر أنها تختلف من الأساس، ويرى أن تقسيم المحبين الى عذرين وحسين قائم  
على توهم وزيف، ويعتمد على ضروب من التأويل الخاص للأخبار المأثورة.  
وقد يحق لنا أن نلاحظ فيما اقتبسنا من ابن الدباغ الحرية والتوسع في ترديد كلمة

(٢) مشارق أنوار القلوب ص ١٦، ١٧.



«اللذة» التى توصف بها المتناقضات، والتى تلاحق أنواع النفوس على اختلافها، وهذه ايماءة أخرى تشير الى البؤرة الواحدة التى تنطلق منها رغبات الانسان، ويبقى الفارق قائما في أسلوب التعبير عن تلك الرغبات.

ومبدئيا فقد أقر الفكر العربي مبدأ مستويات النفوس، أو الاختلاف الفطري، أو الفروق في الاستعداد الطبيعي، ولكنه أشار اشارة غامضة الى عدم جود هذا المبدأ، وقبول النفس الواحدة للترقي من منزلة الى منزلة أعلى، بل تعرضها أيضا للهبوط والتدني عن منزلتها التى بلغتها بجهادها السابق، أو هو على أقل تقدير قال بالنفس المتسامية أبدا، وبالنفس المتدنية أبدا، وبالنفس ذات المستويات المتعددة، وفيها يكون الجهاد الأكبر، وأحسب أننا اذا استقرأنا تنظيرات القدماء سنكتشف أن الأوصاف على التقريب والتشبيه، وأن النفس المقبلة على المحسوسات اقبالا متوسطا، تلك التى وصفت بأن لها نظير هي النفس الانسانية في مستواها المألوف العادي، الذى قد يرقى الى ادراك المجردات والكمليات المطلقة، وقد يهبط الى الوقوف عند ما يدرك بالحس وينكر ما سواه.

ومهما يكن من أمر فاننا نجد من الضروري أن نشير هنا الى أن القول بأنواع النفوس يتضمن تدخلا مبطنا في اطلاق الماهية، فاذا كانت طبيعة الشيء ماثلة في حقيقته، فاننا هنا ازاء ثلاثة طبائع متباعدة تقريبا، وهو ما أثبت الاستقرار والتحليل النفسي عدم دقته. والأمر الأقرب الى قبول التفسير العلمي هو ما سبقت الاشارة اليه أيضا من اختلاف العناصر أو الأمزجة، فهناك الصفراوي والسوداوي والدموي والبلغمي، ولكل نوع طباعة، أو لتقل بلغة عصرنا تركيبه العضوي والعصبي أيضا، ولنقل ترتيبا على ذلك: وله استجاباته العاطفية وطريقته في الحب ومقدرته أو عجزه عن السلو أيضا. ولعلنا نذكر ماسبق أن اقتبسناه عن داود الانطاكي — وهو طبيب — وقد جعل العشق تابعا للأمزجة، ومن ثم فالعشق في رأيه على أربعة أنواع: نوع سريع التعلق سريع السلو وهو النوع الصفراوي، وعكسه السوداوي، لا يعرف الحبيب من أول نظرة، ويتروى ويظيل التفكير، ولكنه

حين يحب لايتخلى عن محبوبه مابقيت له حياة. وهناك النوع الدموى وهو سريع الوقوع في شرك الحب لكنه ليس سريع التخلي عن حبه، بل يجد صعوبة في السلو، وعكسه البلغمي، الذي لايعرف الحب من أول نظرة، لكنه يعرف حب غيرها (أو تعرف هي حب غيره) حين يواجه المهجر مرة !!

هذه أهم اجتهادات القدماء في تفسير السلوك الانساني ونضع في اعتبارنا أن «المشاكلة» ليست تفسيراً لمستوى السلوك، بل هي تفسير لحال الخصوصية الذي يستشعره شخص تجاه آخر، دون غيره أو أكثر من غيره، ولسنا على ثقة من أن هذا القدر يكفي لتفسير ظاهرة تقسيم المحبين والعشاق الى حسيين وعذريين، وتقسيم شعراء الغزل من ثم الى القسمين نفسيهما وان يكن العرف الأدبي قد فصل الأمر الى ما هو أكثر، فأشار الى الغزل العفيف أو العذرى، وحدد رواده من أمثال جميل بن معمر وقيس بن ذريح وقيس بن الملوح، والعزل فى محبة واحدة و يروود هذا الاتجاه من عاشوا حياتهم في اطار تلك العاطفة المحددة، مثل العباس ابن الأحنف وصاحبه فوز، وابن أبي عيينه وصاحبه دنيا، وقد يكون بعضهم مدعياً يتشبه مثل اشتهار أبي العتاهية بعتبة، وأبي نواس بجنان، وهناك الغزل الشاذ، الذى توسع فيه أبو نواس وغيره، والعزل التقليدى الذى يتصدر الكثير من القصائد دون أن يدل على عاطفة معينة أو يصدر عن حب حقيقي. ومع الاقرار بأن هذا التشيع قد يكون أكثر قرباً من تصوير حالات الحب، فانه يبقى أسير المعادلة بين العذرى والحسي، والاختصار فيهما. والخلاصة أننا لسنا على اطمئنان كاف من صحة الوقوف عند هذين اللفظين المتقابلين: الحسية والعذرية، أو ما يقابلها من ألفاظ أخرى، ونرى أن تجربة الحب بين البشر، ولا نقول بين الرجل والمرأة وحسب، تنطوي على طقوس ومشاعر وصور وأفكار وغرائز يمتزج فيها الفطري بالمكتسب والآني بالقديم وغريزة البقاء برغبة التدمير، فاذا ما تشكلت في عمل فني شعري، لعبت اللغة والايقاعات الصوتية دوراً تجسدياً، وانضاف الموروث الفني لهذه الجوانب المستكنة جميعاً، ومن ثم يصير تقسيم المحبين

الى حسين وعذرين أو تقسيم الحب الى حب حسي وحب عفيف أمرا فيه قدر من التسرع وتجاهل الفروق والتداخلات المشاهدة، فقد ينطوى الضد على الضد أو يلتقي معه تماما في النتيجة النهائية كما أسلفنا . والاشارة الى الشعر هنا مقصودة لنا، وخلاصة ما نريده أن الاعتماد على الشعر وحده لاستكشاف الرؤية العربية أو النظرية العربية في الحب قد يؤدي الى أخطاء وتعميمات لا تصح اذا قيست الى الواقع الاجتماعي أو قيس اليها هذا الواقع، فالشعر، والتعبير الفني نسبيا وبوجه عام، يعبر عن مشاعر ولحظات نفسية و يصور تجارب سلوكية أكثر مما يعبر عن واقع مباشر أو واقع قابل للتعميم، ولهذا قل اعتمادا على تجارب الشعراء، كما أفردنا القصص بفصل خاص حتى لا تضي على النظرية ما ليس من جوهرها، وانها لفئة مفيدة تلك التي حرص عليها ابن النديم في تصنيف فهرسته، فانه يقدم ثبوتا طويلا بأسماء العشاق الذين عشقوا في الجاهلية والاسلام وألف في أخبارهم، ثم أسماء العشاق من سائر الناس، ثم أسماء الحبايب المتظرفات، ثم أسماء العشاق الذين تدخل أحاديثهم في السمر، ثم أسماء عشاق الانس للجن وعشاق الجن للانس(٣)، فان صياغته لهذه القوائم تسبقها كلمة «كتاب»، فهو يعرف أنه يشير الى كتاب في الموضوع، وليس الى الموضوع ذاته، الذي لا يمكن قبول تقسيمه بهذه الطريقة، واذن فان أصناف المحبين وأنواع علاقات هذه العاطفة تتجاوز دون ريب هذا الحسم الساذج القائم على الفصل بين الحسية والعذرية، ويتبغي أن نؤمن مبدئياً أن عواطف الانسان من التداخل والتعقيد بدرجة تستعصي على هذه القسمة .

### العذرية : آراء المستشرقين في نشأتها:

وبنو عذرة حقيقة تاريخية، واشتبارهم بنوع من العشق أو برقة الشعور لا يعني أنه وقف عليهم، فقد نسب الى العذرية من ليس منهم، وفي أوصاف قيس — مجنون ليلي — من رهافة الشعور ما جعل بعض الرواة ينكر أن يكون قاتل العشق

من بني عامر، وألحق صفاته العاطفية بأهل اليمن، أما نزار — حسب تصويره — فانها لا تملك هذه الرهافة . وقد يصعب علينا الآن الاقتناع بأن قبيلة ما كانت تتميز بصفات أخلاقية أو شعورية متوارثة، لتقارب الأنساب والبيئات والنشاط العملي، ومرد هذا القلق ناجم من قياسنا للتجمعات البشرية السائدة في زماننا على الأوضاع السكانية القديمة، والحق أن بعض القبائل كانت بمثابة دولة صغيرة، تكويناً واستقلالاً بالمكان وتعداداً، فليس ثمة ما يمنع أن تتميز بصفات أخلاقية وشعورية عن غيرها، ولكن عذرة بالذات لا تطبق هذا التمييز دون غيرها، فليس لها دور خطير يتجاوز هذا الملمع العاطفي . والفطرة الانسانية الطبيعية لا تنحاز الى أحد الضدين، وإنما يتم الانحياز تحت دوافع مؤثرة من نظام الجماعة وعقائدها وفكرها ومراحل قوتها وضعفها . ويحاول الأستاذ العقاد أن يفسر اجتماع الضدين في ظلال البداوة والفطرة في العصر الواحد فيقول: «وإذا نظرنا الى المرأة من حيث هي عرض الرجل الذي يحميه ويغار عليه فلا جرم يصبح اللفظ باسم المرأة اهانة لها واهانة للرجل الذي يحميها في وقت واحد، ويبلغ من ذلك أن يحرم على الفتاة الزواج بالفتى الذي اشتهر بحبها ونظم الشعر فيها . هذا هو عرف الفطرة الذي توحى البداوة والبداهة . ثم يحى سلطان الدين فيضيف الى حصانة البداوة مناعة الى مناعة، ويزيد حق أولياء النساء في حاية أسمائهن والمطالبة بعقاب من يغازلهن ويلفظ بذكرهن؛ لأن اللفظ بهن ازدراء بأقدار أوليائهن وحرام في الدين ... لكن الأدب البدوى يدركه أحيانا عرض من أعراض التخير أو الانحلال لجذب شديد يحطم قيوده ويهدم حدوده، أو لتurf تنغمس فيه القبيلة فتلين بعد جفاء وتتراخي بعد صلابه، أو لقله الحاجة الى القتال ونحوه العداة التي تجعل المناعة فضيلة الفضائل ومعقد الأخلاق والآداب، أو لما يحدثه النعم من حب الدعابة والسخر بالجلالة وإن اشتملت على سطوه وانطوت على إباء . فترى اذن من سهولة الغزل بين الرجل والمرأة ما تستغرب أن تراه في حاضرة من حواضر العصر الحديث، لأن المتغزل البدوى قد يستخف بمواجز البداوة وحواجز الحضارة على السواء ( ٤ ) » واذ يقتبس العقاد من ترجمة

(٤) عمر بن أبي ربيعة ص ٢٨.

يزيد بن الطشيرية من كتاب الأغاني ما يؤكد انطواء العصر الواحد على الضدين، اذ كان الغزل في قبيلة جرم جائزاً وفي قبيلة قشير نائرة (٥)، فانه يرصد جانباً من أهم الجوانب التي تستتب القيم الأخلاقية والسلوكية وتحافظ على استمرارها، وهو ما سيكون موضع اجتهادات شتى تتعلق بارتباط العذرية — في مرحلة ازدهارها الواضح على الأقل — بفترة رمنية محددة، هي النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وقد لا يسلم له القول بأن العطرة تعني خصوصية العواطف والنزوع الى الغيرة والحماية، ومهما كان نصيب هذا القول من الصواب فانه سيعني أنه ليس من اليسير تخصيص العفة بعصر، وان أمكن القول بتطوير مفهومها وازدهار التغني بها في مرحلة معينة. واذن فليس من الغريب أن نجد أسس العذرية أو الحب العفيف موجودة في العصر الجاهلي، بل تذكر المصادر أن عبدالله بن العجلان النهدى والمرفش الأكبر والمرفش الأصغر أشهر الشعراء العشاق في الجاهلية، وأنهم ماتوا حبا، ولحق بهم آخرون في الاسلام (٦). بل إن القصة التي حملها الرواة شفاها ودونت في العصر الاسلامي تمكس فيما تعكس عن هذا العصر الجاهلي قيا أخلاقية تتسم بالعفة وترضى بالموت في سبيل الحب. وقصة «مضاض ومي» التي رواها وهب بن منبه في «التيجان» تؤكد هذا المنحى (٧).

ومن الحق ما يلاحظه كثير من الدارسين أن الملامح العذرية — في الشعر — سابقة على العصر الذي ازدهرت فيه وعرف بها، وقد أشرنا — من جانبنا الى عشاق عذريين جاهليين، كما كان عروة وصاحبه عفراء في زمن الخليفة الراشد

---

(٥) يعتبرج. ك. فاديه الحادثة المروية دليلا على وجود نوع مخف من تبادل النساء بين القبيلتين. انظر: الغزل عند العرب ج ١ ص ٨٤ وليس له أن يستنتج ذلك، والحادثة لا تزيد عن كونها غمزة هجاء نجد لها أشباها في نقائص جرير والعرزدق، دون أن تدل لدى القائل أو جمهور السامعين على مثل هذا السلوك الذي ترفضه القوانين الاسلامية.

(٦) انظر مثلاً: منازل الاحباب ومنازه الأبواب — مخطوط — ورقة رقم ٤.

(٧) انظر نص القصة، وتحليلا جيدا لها في: في الرواية العربية، ص: ٨٧ وما بعدها.

الثالث عثمان بن عفان، وهو عذري صفة ونسباً، اذ ينتسب الى قبيلة عذرة، وهو — كما يصفه الأصفهاني — أحد المتيمنين الذين قتلهم الهوى، ولا يعرف له شعر إلا في عفرأ بنت عمه . وقد عنى الدكتور عبد القادر القط ( ٨ ) بما يمكن أن نسميه الجذور الفنية لحركة الشعر العذري، ومتى يمكن أن تعتبر استمراراً لتقاليد فنية موروثة، ومتى يمكن اعتبارها تجديداً يحاول أن يواكب الحياة المتغيرة في العصر الاسلامي، وسنضرب مثلاً شعرياً على ذلك بشيء من التفصيل .

وخلاصة القول هنا أن بذور العذرية قد تبرعمت أو كادت قبل العصر الاسلامي، وإن تكن أزهرت في ظل نظامه وعقائده . والبحث في أسباب الظاهرة هو بحث في خصائصها، فليس بين الدافع والخاصية من افتراق، أنه تلازم السبب والنتيجة . والطريف حقاً أن يميل أكثر المستشرقين الى تلمس أسباب مبكرة غير اسلامية للعذرية، في حين يميل الباحثون العرب الى حصرها في عصرها وبأسبابها الواضحة، وإن اختلفت الأسباب . ونرى أن نلم بأهم الاتجاهات في هذا الجانب .

لعل أول من تعرض لنشأة الحب العذري المستشرق لوى ماسينيون، وقد رأى أنه مفتبس من الحب الأفلاطوني عند اليونان ومشتق منه ( ٩ ) . ووافق هذا الرأي المستشرق دوزى في دراسته عن ابن حزم، وقد جعله مثلاً استثنائياً نموذجياً للحب الروحي العفيف، الذي يسميه علماء الحب الأفلاطوني أو الرومانتيكي، ورأى أن هذا اللون من الحب ليس من خصائص الجنس العربي ولا الأدب الاسلامي، ولهذا يفسره بالوراثة النفسية التي تعيد ابن حزم الى جنسه المسيحي الأسباني . ولسنا بصدد ابن حزم الآن ( ١٠ )، و يعيننا هنا زعم دوزى

(٨) في الشعر الاسلامي والأموي: الفصل الخاص بالعذريين.

(٩) الحب العذري ص ٤٥ وهامشها.

(١٠) وإعادة ابن حزم الى دماء مسيحية أمر غير مسلم، كما أن تصور الوراثة على هذه الشاكلة لا يحلومس تسرع، هذا فضلاً عن أن تأثير الموروث الثقافي أقوى من أية خصائص جسمية مرعومة.

أنّ الجنس العربي لا يعرف إلا الحب الحسي، وهو ما أنكره عليه مستشرق آخر من مواطنيه هو أسين بلاثيوس، وبصرف النظر عن الحوار حول هذه النقطة التي تكشف محدودية الدراية لدى كثير من المستشرقين ممن تعرضوا لدراسة الشعر العربي كما تكشف قناعاتهم المسبقة المتحيزة، فإن القضية الجوهرية هنا هي ما راح يردده بلاثيوس من الزعم بأن بني عذرة قد تأثروا في نزعتهم العاطفية بالمسيحية. فهل كانت العذرية نتيجة تأثر بالمسيحية؟ ونقول مع الدكتور الطاهر مكّي في رفض القول بهذا التأثير: ان ربط العفة بالمسيحية والتبذل بالاسلام ينافي الواقع التاريخي كما ينافي المنهج العلمي، وإذا كان ما زعمه آسين بلاثيوس من أن الحب العذري نشأ بين بني عذرة نتيجة تأثير مسيحي له وجه من الصواب، فينقضه أن بني عذرة هؤلاء كانوا بدوا، يأخذون الدين مأخذاً سهلاً، وقلما يبلغ من عقولهم ونفوسهم مبلغاً قوياً يتأثرون به، و يكتفون حياتهم وفق مثله، ولو كانت المسيحية وراء هذه الظاهرة لكان الأولى أن تكون على نحو أوضح، وأسبق في نجران أو الحيرة أو الفساسة، حيث استقرت المسيحية زمناً، وباشرت سلطانها على النفوس، وأصبحت دين الأسرة الحاكمة ردحا من الزمان (١١).

وسنحاول — لبعض الوقت — أن نغادر حجج التاريخ والاستنتاج العقلي، الى محاولة تطبيقية، نسبر عمقها الروحي واتجاهها الشعوري، ونرى الى أين تتجه جذورها، وفي أي تراث تضرب، ومع اقتناعنا بوجود اختلاف لا يمكن تجاهله أو تأويله بين نماذج الشعر ذي الملامح العذرية المبكرة، والنزعة الانسانية المسيحية، فإننا — بوجه عام — نريد أن ننبه الى أنه حين تتشابه الظواهر أو تشترك في بعض الملامح فإن التداعي بينها يبدو أمراً طبيعياً، كما أن اكتشاف رابطة ما يصبح شيئاً مقبولاً بل مطلوباً، ولكن هذا لا يعني حتمية وجود هذه الرابطة، فقد تتفق النتيجة أو تتقارب النتائج مع اختلاف الأسباب. وإذا كان تأثر الظاهرة العذرية بالمسيحية يجد رداً في نوعية القبائل التي ظهرت فيها العذرية وانتشرت،

(١١) دراسات عن ابن حزم ص ١٨٥ — ١٩٩ .

من حيث ديانتها وموقعها وزمن ظهورها، فإن هذه المعالم الفارقة بذاتها تصلح رداً على من زعم وجود أثر أفلاطوني في هذا الطابع الرومانسي الواضح في قصص الحب العذري وأشعار العذرين. وكما رأينا فإن الملامح العذرية واضحة حتى في العصر الجاهلي، وحين ازدهرت في العصر الأموي فإن أفلاطون لم يكن قد ظهر عند العرب بعد، وعلى افتراض تسلكه عبر كلمات أو أفكار، فأننا نحتاج إلى تفسير يوضح كيفية وصوله إلى بادية الحجاز في وقت عجز فيه أن يظهر في أدب تلك الحواضر التي يسند إليها دور الوساطة والقيام بترجمته.

ولعل هذا النموذج الشعري التطبيقي يحسم الزعم من أساسه، وهو لشاعر جاهلي، هو جعفر بن عتبة الحارثي، وقد سقط أسيراً وأودع السجن ووضع في القيود، ولكنه في عزلة يصنع عالماً خاصاً به، فيلقى محبوبته لقاءً خاطفاً، تلعب فيه الرؤى الحميمة والعواطف المشبوبة العفيفة دوراً أساسياً في اعتبار المحبوبة رمز خلاصه من سجنه وأداة مقاومته لأعدائه؛ وفي هذا النموذج لا يغيب الواقع تماماً، فالشاعر يدرك أنه سجين بمكة، وأن محبوبته قد رحلت مع القافلة في طريقها إلى اليمن، ولكنه يعرف أن القيد يشل إرادة الجثمان فقط، وتبقى حرية الروح وقدرة الحلول بالخيال طليقة لا تمس:

هوأي مع الركب اليمانيين مصعد	جنيب، وجثمانني بمكة موثق
عجبت لسراها، وأني تخلصت	التي، وباب السجن دوني مغلق
أملت فحيت، ثم قامت فودعت	فلما تولت كادت النفس تزحف
فلا تحسبي أنني تخشعت بعدكم	لشيء، ولا أنني من الموت أفرق
ولا أن نفسي يزدهيها وعيدهم	ولا أنني بالمشي في القيد أفرق
ولكن عرتني من هواك ضمانة	كما كنت ألقى منك إذ أنا مطلق

ويرى الدكتور محمد غنيمي هلال أن طبيعة الشاعر الفارس هي مصدر هذا الشعر، الذي يعبر عن روح الفروسية العربية، حيث يتجاوز الجلد والحماية مع الرقة والدمائة والخضوع لسلطان العاطفة، وهذان الجانبان لا يتناقضان بل



يتكاملان، وهذا الشعر الفروسي تفسره — في رأيه — البيئة العربية طبيعة ومجتمعا (١٢).

هل يعني هذا أننا ننفي وجود أثر أفلاطوني؟ كلا. وقد أشرنا الى هذه النقطة من قبل، بل أشرنا الى أثر أفلاطوني وآخر أفلوطيني، ولكنه لم يكن أثرا يحدد مسار العواطف أو يضيف الى مفهومها عند العشاق والمحبين، بل أضاف — وهذا ما نريده تماما — الى مفاهيم الدارسين ووعي المتأملين في كنه هذه العاطفة، فالحب البغدادي الذي نجد ملامحه في كتابات ابن داود وبعض من جاء بعده كان تعبيراً عن منهج فكري في فهم هذه العاطفة وتوجيهها أكثر مما كان استنتاجاً من واقع حياتي مباشر عبرت عنه الأشعار والقصص والأخبار، هي وحدها المصادر الأمينة في رسم حدود الحب عبر العصور العربية. وإذا كان الفيلسوفان اليونانيان قد أخذوا مكاناً واضحاً في تأملات بعض الصوفية ورؤاهم، فإننا قد اعتبرنا الحب الصوفي نوعاً خاصاً ليس هو الذي نعني به، وإن أثر فيه بعض التأثير، كما تأثر به بعض التأثير أيضاً، بل اننا نزع أن الحب الصوفي متأثر بالحب البشري أكثر منه مؤثر فيه.

على أنه قد يسبق الى بعض الظنون أن لبعض العقائد الفارسية تأثيراً في نشأة الحب العذري وتشكيل سير عشاقه على الشاكلة الماثورة عنهم، وقد تعزز الجيرة والمخالطة النسبية مثل هذا الظن، وقد امتد نفوذ فارس في العصر الجاهلي الى اليمن وشاطئ الخليج الشرقي، وتجاوز النفوذ التأثير السياسي الى الاستيطان في بعض المراحل، والخلاصة أنه لا عجب في القول بهذا التأثير، ومع ذلك فإننا لا نسلم به، لأنه — على افتراض وجوده — قد انتهى الى الثقافة العربية عبر وسائط واضافات قد غيرت الكثير من استقالاته وفلسفته، من الصحيح أن الزرادشتية — وهي أقدم الديانات الفارسية — قد حثت على الطهر والعفة، وأمنت بصراع الخير والشر، أو النور والظلام وغلبة النور على الظلام في النهاية، ولكنها تعرضت لانحرافين خطيرين قطعاً طريق تأصلها، يمثل أولهما الماثوية في

(١٢) النقد الأدبي الحديث ص ١٩٠ — ١٩٢.

دعوته المعطلة للحياة، الداعية الى هزيمة الشريهم الحياة بخيرها وشرها، وحتى تستجد حياة جديدة بدون شيطان، وقد استلزمت تلك الدعوة أن يتمتع الناس عن الزواج لينقطع النسل بعد جيل أو جيلين وتتوقف الحياة، وهكذا وقفت ضد الزواج صراحة. وتمثل المزدكية الانحراف الثاني وقد وقفت ضد الزواج أيضا، ولكن من الطريق العكسي وهو الدعوة الى الشيوعية الجنسية. بعد هذه الخلاصة لا نرى غير الممانوية التي دعت الى رفض الزواج لأنه يؤدي الى استمرار الشر، فهل نستطيع أن نستعيد سيرا وأشعار العذرين لنكتشف هذا المعنى مختبئا في اضمارهم اليأس من نوال محبوباتهم، واستمرارهم لما يعانون من حرمان، واعتبارهم هذا الحرمان نوعا من التطهيرية وطريقا الى صهر الروح والسموها عن شرو الماددة وعواصف الشهوات الشيطانية؟ وهل يمكن إعادة هذا التوافق الظاهري الى نوع من التأثير الممانوية، مع أن الاسلام — الذي لم يزهد في الزواج والنسل — قد انتهى الى الدعوة الى التطهر والعفة وضرب على ذلك الأمثال وسرد القصص؟ وانه لجدير بتأملنا أن نكتشف هذا الفارق بين عذري الاسلام وعذري الجاهلية، ففي سيرا المحبين الجاهلين نجد اليأس وروح الاحباط، في حين أن المحبين الاسلاميين يغلب عليهم التعزّي بما عند الله باحتساب عذابهم المقرون بالطهر والتسامي الأخلاقي.

أما القصص الفارسية الشهيرة قديما والتي يقوم فيها العشق بدور مؤثر فأهمها قصة كيكاوس، وهو ملك فارسي عاش في القرن السابع قبل الميلاد، وقد تزوج من سعدي أو سوزانة ابنة ملك حبر، ثم تزوج بعدها من جارية جميلة مالبثت أن أنجبت له ولدا جميلا هو سياوش، الذي عشقته زوج أبيه، فلم يلتفت اليها، فراححت تحتال لابقائه قريبا منها حتى زوجته من ابنها، ولكن الفتى الجميل رفض كل المغريات لخيانة أبيه في زوجته، فاغتالطت اذ كانت قد عرضت نفسها عليه، ومن ثم سبقت الى اتهامه عند أبيه، فأنكر الفتى، كما أنكر يوسف من قبل أن يكون الداعي الى الخطيئة، وقد تحقق الملك من كذب زوجته بأن شم يدي ابنه فلم يجد فيها أثرا لعطرها، وأراد قتلها فشفع لها الابن الضحية، فاكتمى

الملك بنفها، غير أنها حاولت أن توقع الفتى في براثن أبيه بطريقة أخرى ففشلت، وانتهى الأمر بالشاب أن هجر أباه الملك وسالم عدوه وعاش في رعايته وتزوج من ابنته، فما كان من هذا العدو إلا أن سكن حتى اطمأن الفتى، فانتهر الفرصة، ولم يكن نسي العداة القديم، فقتله.

وهناك قصة أخرى بطلتها ابنة أردوان الخامس ملك اشكاني بارثي، التي ساعدت أردشير بن بابك مؤسس الأسرة الساسانية على الفرار من قهر أبيها، وبذلك حاربه وانتصر عليه وأسس دولته وتزوج الفتاة التي أعانته على الحرب، غير أنه بعد أن تحقق له الاستقرار فكر في قتلها تحسباً لأن تحونه كما خانت أباه من قبل، فتدخل موبد الموبدة (رئيس الكهنة في عبادة النار) ليقوم بتخليص الملك منها، واذ يكتشف أنها حامل. فانه يبقى عليها بعيداً عن الأنظار... الخ. أما قصة الضيزن والساطرون والنضيرة فانها تحكي قصة حرب سابور - التي عرفناها من قبل - مع ملك السريانية، وكيف خانت ابنة الملك - وهنا تسمى النضيرة - أباه وودلت عدوه على موضع الخلل في دفاع المدينة المحاصرة، واشترطت زواجها ثمناً، فتزوجها الملك بعد أن تم له النصر، ثم انه وجد في يدها جرحاً عرف أنه من ورقة آس، وعرف أن جسدها المتروك ثمرة للطعام الرهيف النادر الذي كان أبوها يغذوها به. وهنا قرر سابور قتلها، كما قرر أردشير في القصة السابقة، ولنفس الأسباب، ولكنه في هذه القصة قتلها بطريقة شنيعة، لا نظن أن من تجرحها ورقة آس كانت - لكي تموت - بحاجة اليها.

وأخر قصص العشق الشهيرة في الأدب الفارسي، وأكثرها ذيوفا قصة خسرو وشيرين، فقد تزوج خسرو إبرويز شيرين الجميلة رغم سوء منبتها وتخوف خاصته من أن تلد له من لا يليق بحكم البلاد من بعده، وقد جعل من شيرين سيدة نسائه، بمن فيهن مريم ابنة القيصر، ووالدة قباد ولي عهده. وتنجب شيرين ولداً هو مردانشاه، وهنا يتحرك قباد الذي تنبأ المتجمون بشره على أبيه وعلى المملكة، وبالفعل يتآمر على قتل أبيه، ثم يقتل قاتله، ويقتل جميع اخوته حتى أوشك النسل الساساني أن ينقرض. وحينئذ يظهر طمعه في شيرين - زوج أبيه

(وهو عكس ما حدث في القصة الأولى اذ طمعت زوج الأب في ابن زوجها من ضررتها) فيطلبها للزواج. وتوافق شیرين بشرط أن يعيد اليها أمواها، وأن يسمح لها بزيارة ناووس (قبر) زوجها. ووافق قباد على الشرطين، وحين تصير شیرين وحيدة مع قبر زوجها، تلصق وجهها بالقبر، وتمتص السم من خاتمها، وتجود بأنفاسها في عناق حيم للقبر. ولا يكون أمام قباد إلا أن يتركها على وضعها ويفلق عليها باب الناووس (١٣)!!

هذه أهم حكايات الحب الفارسية التي تروى على أنها تاريخ، وطابع التأليف والاضافة فيها واضح، وحبكتها فنية في الأغلب، ولا يحول ذلك دون حدوث ماتطيقه الظروف منها. وهذه القصص التاريخية ليست عن ملوك عاشوا قبل الاسلام فحسب، بل انها كانت معروفة قبل الاسلام أيضا. وهي تمثل الطابع الغالب للقصص الفارسية. ولعلها مفارقة طريفة أن نحاول اثبات عدم تأثيرها في نشأة الحب العذري أو التأثير في فكرته مع انها هي نفسها بمعزل عن العقائد الفارسية، وعلى افتراض تسللها الى البيئة الحجازية عبر اليمن أو مناطق شرقي الجزيرة، فان طابعها التأمري الدموي ينفي عنها أن تكون مصدرا مؤثرا بأي درجة من التأثير في نشأة الحب العذري أو توجيهه. ان عفة سياوش في القصة الأولى، وتمنعه عن عشق زوج أبيه، ذات صلة بمأساة فيدر الاغريقية التي أبدعها يوربيدوس وغيره من الشعراء القدماء، وكان الفتى هيبوليت هو المعشوق الذي يرفض خيانة أبيه فيلقى حتفه، والقصة الفارسية أكثر امتدادا وتعقيدا بما يوحي بأنها قد تكون الأصل، وأن المأساة الاغريقية اجتزئت منها لتأكيد الجانب القدري، وهو مؤكد في نهاية القصة الفارسية، حيث قتل الفتى بسيف عدوه، بعد أن صار له حبا، وأثره على أهل بيته، الذين لم يكونوا أقل شرا. وتفسح الخيانة لنفسها مكانا في القصتين الثانية والثالثة بدرجة تقطع بعزلتها عن أي إحاء عفيف أو أمين. أما قصة خسرو وشيرين، فانها عن وضعية المنبت التي

---

(١٣) انظر عن هذه القصص: ٣٥٠٠ عام من عمر ايران ص ٩٤ وما بعدها، ٢٩٥ وما بعدها.

رفعها الحب واستشهدت في سبيله، ولعلها الأكثر شهرة لدى العرب إذا أمكن قياس ماضيها على المعرفة بها في العصور التالية، ومع هذا فإنها ليست قصة حب عذري بالاطار الذي عرف به هذا الحب عند العرب، وإنما هي قصة وفاء ليس أكثر، والوفاء للمحجوب بعض غايات الحب العذري وليس كل هذه الغايات.

وأخيراً فإننا نتوقف عند التأثير الفلسفي، الذي قلنا بعدم وضوحه على افتراض وجوده، إذ وصلنا عن طريق وسائل وأضافات غيرت من طبيعته.

ونجد إشارة خاطفة عند دينيس دي روجون تقول بأن هناك أصولاً إيرانية وأورفية للأفلاطونية أكيدة الوجود، وإن كانت لا تزال تفتقر إلى البحث، وأن هذه الأصول عبرت إلى عالم العصور الوسطى من خلال أفلوطين (١٤). وإذا حاولنا أن نستشف هذا الأثر الشرقي — ولا نقول الإيراني وحسب — سنجد في النزعة التصوفية في النظر إلى الحقيقة، وإلى العالم، إذ ينتهي أفلاطون إلى القول بعالم آخر غير عالمنا المكون من أشياء حسية، وهذا العالم الآخر هو الكامل الخالد، وهو عالم لا يرى، بل يدرك بالفهم، فهو يرى بالعقل إن صح التعبير. وقد نلمس صداماً بين القول بالجمال العقلي المطلق في عالم المثل، والنزوع الصوفي الذي يطرح العقل أو يميل إلى التهوين من سيطرته على الإدراك. على أن الموسوعة الفلسفية تشير إلى بعض مقولات الأفلاطونية الجديدة التي تصاف عادة إلى أفلاطون، وهي في الحق مزيج من الفكر الفلسفي الذي يجمع الرواقيين والفيثاغوريين إلى أفلاطون، ولا يسقط من أولئك السابقين سوى الأبيقوريين، والسبب واضح بالطبع، إذ تقف الأبيقورية نقیضاً لهؤلاء جميعاً في نزعتها الحسية ونظرتها الآنية وعبادتها للذة، أما هذه الأفلاطونية الجديدة فإنها تعتبر الإله المفارق منبعا تفيض عنه الأشياء جميعاً، وتراه مستبطناً — مع ذلك — في كل شيء، كما كانت الأفلاطونية الجديدة على وعي متيقظ بحالة الإنسان المشوبة بالنقص، وهذا النقص إنما ينشأ على وجه الدقة عن ابتعاد الإنسان — أو روحه — عن الألوهية، وهكذا يؤكد الفيض — وإن يكن ضرورياً — الشوق إلى الارتداد، أو

العودة، وبذلك يعتبر السير الى الأمام ضربا من النقص أو هو السقوط. وهذا الشوق الى العودة ليس خاصا بالانسان بل تشترك فيه كل الأشياء (١٥).

لقد سبق أن تلمسنا أثر الأفلاطونية الجديدة — ماثلة في رائدها أفلوطين — في دراسات الحب عند العرب، ورأينا أن هذا الأثر يتضح في التصوف أكثر مما يتضح في تلك الدراسات، أما القول بالفيض، ومقابلته بالميل الى الارتداد الى منبع الفيض، واعتبار الاستمرار ضربا من النقص أو السقوط، فهو تفسير نفسي أكثر منه فلسفي، ولعله يذكرنا بنظرة فرويد للفرائر الانسانية، وقد أجملها في غريزتين هما: غريزة الجنس أو الرغبة، وغريزة الموت. وتهدف الأولى الى بقاء النوع، وتهدف الثانية الى الفناء، ومن جرائها يسعى الانسان الى الحرب بمحاولة اعادة الحياة. واذا كانت نظرية فرويد قد لقيت كل ما تلقاه النظريات الشمولية المسرفة في التبسيط من رفض وتحفظ، فاننا نرى أن هذا القول ينسحب على القول بالفيض والارتداد، الذي لم يكن له أن يؤثر بعمق خارج نطاق المقلدين من الفلاسفة.

وقد اهتم ج.ك. فاديه باشارة دينيس دي روجون، ورأى أن القول بوجود أصول ايرانية للأفلاطونية يفترض الى الدليل، ولكنه أشار الى ما يحتمل من وجود صلة بين المانوية والعذرية، اللتين — كما يقول — ظهرتا جنبا الى جنب مرتين، وفي حضارتين تأثرت احدهما بالأخرى سواء من الناحية الدينية أو الأدبية، ويتساءل: هل استطاعت المانوية مزاوله تأثيرها بوصفها ديناً أم بوصفها تمرداً على الايمان الرسمي؟ ويترك فاديه هذا التساؤل معلقاً، ثم يقرر أنه ليست هناك نصوص مانوية تمجد العشق، وهذا بالرغم من تيار الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة القوي الذي انصب في هذه الديانة، وينبى الى الرابطة القوية بين شعر الغزل والاحاد أو الزندقة، حيث يضعف أو يختفي الاعتراف بالمحرمات الأخلاقية والعلم الالهي الاسلامي (١٦)، واذا كانت هذه حدود الرابطة فانها ستستدعي

(١٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٤٧ — ٥٤.

(١٦) الغزل عند العرب: هامش ص ٣١٥، ص ٣١٦، ٣١٧.

نوعاً أو أنواعاً من الغزل، ليس الغزل العذري من بينها، فإطاره الأخلاقي أوضح من أن نذكر به. ولا تفوتنا إشارة فاديه الماكسة لاشارة دي روجون، إذ يرى تأثر العقائد الفارسية القديمة بالفلسفة الأفلاطونية وليس العكس، ولعله يشير بذلك الى حادثة تاريخية معروفة، ففي عهد كسرى أنوشروان — أي في القرن السادس الميلادي — فر سبعة من الفلاسفة الاغريق الى فارس، هرباً من قيصروم جاستينيان، وقد احتفى بهم كسرى، وضمهم الى مدرسة جنديسابور ليواصلوا بحوثهم الفلسفية، وكثيراً ما كان الملك الفارسي يجالسهم ويناقشهم، وقد بسط حمايته عليهم حتى لقد شرط في معاهدته مع الروم حين انتصر عليهم منح هؤلاء الفلاسفة حق العودة أو الإقامة مع ضمان حريتهم العلمية اذا اختاروا العودة. وتقول المصادر انه عن طريق هؤلاء الفلاسفة السبعة انتشرت الفلسفة في إيران، وبخاصة الفلسفة الصوفية والأفلاطونية الحديثة، كما تسلفت هذه الأخيرة الى الديانة الزرادشتية. بل تذكر بعض هذه المصادر أن جانباً مما انتهى الى العرب عن الأفلاطونية والتصوف إنما كان بواسطة هذا التأثير الفارسي السابق زمنياً (١٧).

ولعل هذا الرأي الأخير يرجح الرأي الآخر، إذ يستند الى واقعة تاريخية محددة، ويعطينا الحق في إعادة رصد مسار الاتجاه الصوفي والنزعة الاشراقية. وبشكل حاسم فإنه ينهي الشك حول الظاهرة العذرية، التي لم تكن إلا عربية خالصة، أو عربية اسلامية إن شئنا المزيد من التدقيق.

### العذرية: آراء العرب المعاصرين في نشأتها:

لقد أثبت الطواف بدراسات قدامى الباحثين في الحب من العرب أنهم ميزوا أكثر من لون من ألوان الحب، فلم يخلطوا بين محب ليس عاهر الخلوّة ولا سريع السلوة، وبين غيره من أصحاب التنقل السريع بحثاً عن اللذة أو الشهرة، أو ادعياء العشق، وكذلك ميزوا أشعارهم كما ميزوا أخبارهم،

(١٧) ٣٥٠٠ عام من عمر إيران ص ١٨٩.

وقاربوا بين الأشباه، فكلما ذكروا عاشقا من الصادقين اتبعوه بن سار على نهجه وتأسى به في سيرته أو في شعره. ولكنهم لم يحاولوا تحليل الظاهرة أو الظواهر اكتفاء بالوصف، ولو أن قلق المعرفة تسلسل الى نفوسهم لأخذت الأخبار المجموعة اتجاهها آخر، ولاشك أن هؤلاء القدماء كانت لهم قناعاتهم الجاهزة التي لا يرون ضرورة للدفاع عنها، وهذا الاتجاه العام الذي يهتم بالتسجيل والوصف، دون التحليل والاستنتاج يلقي على الباحث المعاصر عبئا كبيرا، وسيكون الباحث العربي في هذا المجال مندوبا لاكتشاف جذور العذرية وتحديد دوافعها وملاعها، ليس من باب أنه يعيش في أجواء ورثتها ويحمل نزعتهم العقلية والعاطفية فحسب، وليس من قبيل أنه الأكثر قربا وملازمة لتقاليد التعامل بين الجماعة فيما يخص علاقات الحب والزواج، تلك العلاقات التي لا تزال — في مناطق عربية كثيرة — محملة بعبق الماضي أيضا، وانما لأنه — بالإضافة الى كل ماسلف — يملك الدرية الواسعة بأدب لغته في عصوره المختلفة، ولأنه يحفظ القرآن أو يستطيع أن يقرأه بيسر فلا تلتبس عليه مراميه، ومن ثم يستطيع أن يربط بين الظواهر، كما يستطيع أن يلح الارهاصات المبكرة، والتغيرات الناشئة. ولاشك أن جانب التغير الذي يوشك أن يأخذ شكل الطفرة واضح في العصر الأموي، مهما قلنا بوجود ملامح سابقة، ومن ثم فانه من الطبيعي أن تشغل الظاهرة العذرية الباحثين العرب المعاصرين، وقد استأثرت الظاهرة بالنقاد ودارسي الأدب دون غيرهم، ولهذا استأثر الشعر بمجهودهم، واعتبر بمثابة وثيقة نافذة القول. وهناك اجماع بينهم على اهمال البحث في احتمال وجود تأثير حضاري أو فلسفي أو فني وافد. العذرية عندهم جميعا ظاهرة عربية خالصة، تولدت بفعل الجغرافيا والتاريخ وحدهما. وأول من حاول تحليل الظاهرة بذلك الدكتور طه حسين (١٨)، الذي تلمس أسبابها في عزلة الحجاز السياسية ابان العصر الاموي وما تؤدي اليه العزلة من يأس، ثم

---

(١٨) في كتابه: حديث الأربعماء ج١ ص ١٨٨ وما بعدها.



ما صاحب هذه العزلة من اغراق مدن الحجاز في الثروات، وبذلك كانت مهدا للغزل اللاهني ومرتما للغناء والمغنين، وما صاحبها في البداية من فقر أدى الى ما يشبه الزهد، زكّاه شعور ديني يحول بينهم وبين العودة الى أخلاق الجاهلية، فكان غزلهم العفيف هذا تعبيراً عن المثل الأعلى في الحب، ذلك المثل الذي استعلی على كل ما ينقص المروءة. وتأتي دراسة الدكتور أحمد عبدالستار الجوّاري تالية في الموضوع (١٩)، وهو يجعل كتابه قسمة بين الذين عاشوا تجربة الحب العذري وأبدعوا فيه شعراء، والذين ألفوا عنه، ولا يفوته أن يذكر أن العذرية بدأت بالشعراء، بدءاً بعروة بن حزام، وتطورت بالفقهاء، كعبدالله بن عتبة وعبدالرحمن القس، وهو يصفها بأنها ظاهرة اجتماعية جديدة، وأنها وليدة التطور الاجتماعي الذي أحدثه الاسلام في الحياة العربية، في البداية بخاصة، بل يحدد بدايتها ببني عذرة، حتى وان أرهصت الجاهلية ببعض ملاحظها. واذ يعود فيصف الحب العذري بأنه «فكرة شعرية»، في مقابل الحب الأفلاطوني الصادر عن «فكرة فلسفية» فانه لا يرى هذا الجانب في تصويره لنشأة الظاهرة، مع صلاحيته لاحتوائها الى حد بعيد. على أنه يفيد من تحليل طه حسين ويتحفظ في قبول بعضه، فلا يوافق في القول بأن اليأس والفقر يصرفان الى التفكير في المثل الأعلى وينتجان مثل هذا الحب الذي عبر عنه القوم في غزلهم العفيف، «ولعل الأولى بالفقر المحتاج أن يثور على المجتمع الذي حرّمه ما أباح للآخرين». وفي هذا القول مغالطة دقيقة، لأن اليأس لا يثور، بل يستسلم لقدره، ويحاول أن يعزي نفسه — اذا بقيت لديه بقية من دوافع الحياة، بالاستعلاء على أمله، أو اكتشاف مجال آخر يستطيع أن يؤكد فيه ذاته. ويتوسع فيما سبق الى طه حسين من القول بأثر الاسلام، ويتلمس هذا الأثر ليس في جانبه الأخلاقي والعقدي فقط، بل فيما

---

(١٩) في كتابه: الحب العذري، نشأته وتطوره، وقد حصل به مؤلفه على درجة الماجستير سنة ١٩٤٧ من جامعة فؤاد الاول.

استحدثت بنظامه الاجتماعي الجديد، ويحصر ذلك في أمرين: أن الاسلام نظم العلاقات الجنسية فأعان بذلك على اعلاء الغريزة، ورفع مكانة المرأة في المجتمع، فاعادت أداة لاشباع الشهوة وتطمين الغريزة.

[ ويكتب الدكتور محمد غنيمي هلال فصلا ضافيا عن «الغزل العذري: نشأته وخصائصه (٢٠)»، وهو يتحفظ على مبدأ «الفقر» كما فعل سابقه، ولكن من خلال استقصاء حياة العذريين، وقد كان أكثرهم على جانب من الشراء. على أنه يعني بعناصر جديدة، وإن لم يعطها الأهمية الأولى وهي: جمال الاقليم، والاحساس بالعزلة: البادية بما فيها من مناظر جميلة رتيبة، ثم بما يسودها من عزلة تدفع الى التعاون القبلي عند الجماعة وتنمية روح الفروسية عند الفرد، كما لعب الفراغ دورا واضحا، وهو أحد العوامل التي عنى بها القدماء كدافع للعشق، وللحب العذري بوجه خاص، ويقول الدكتور هلال: انه من الطبيعي أن تشغل المرأة فراغ ذلك المجتمع البدوي الذي يعوزه كثير من المتع وألوان الفنون التي تألفها المجتمعات. وقد اعتبر الاسلام العامل الحاسم المؤثر، أما غيره من العوامل فكان بمثابة تمهيد لتقبل الظاهرة، فجمال الاقليم والاحساس بالعزلة عاملان قديمان خضعت لهما الجزيرة العربية قبل الاسلام، وماكان لهما أن ينميا وحدهما الظاهرة العذرية. وقد نمتى العامل السياسي جانب العزلة في البادية، ولكن الاسلام غير البناء الروحي للفرد، إذ أقر الايمان بخلود الروح، ومابعد الموت من جزاء، وهو عكس ماكان سائدا في عصر الوثنية الذي افرز تصور مادية الحياة ومن ثم الانتدفاع نحو انتهاب اللذات. بعبارة واحدة: لقد اصبح الانسان الجديد في ظل العقيدة قادرا على التسامي، فالزهد في متع الحس، والايمان بخلود الصداقة والحب، والحرص على العلاقات الطاهرة،

(٢٠) في صدر كتابه: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، وفيه يتقصى تأثير الأدب العذري العربي في الشعراء الفرس، بما يحمل معنى أن هذا الشعور المتسامي واقد عليهم برؤية اسلامية ليس لهم بها سابق عهد.

قد أسست على قاعدة دينية صلبة، نجدها في آيات القرآن الداعية الى  
ايشار البساطة، والخلوص للعبادة، ومقاومة الهوى، واعتبار مقاومة الميول  
الدنيا جهاداً أكبر، في مقابل الحرب، أو الجهاد الأصغر، فليس غريباً أن  
يربط الشعراء العذريون بين الجهادين، وأن يعتبروا جهادهم في الحب  
أقسى مما يعانيه المحاربون؛ فيقول جميل :

لكل حديث عندهن بشاشة وكل فتيل عندهن شهيد  
بقولون جاهد يا جميل بغزوة وأي جهاد غيرهن أريد

فلسك العذريين — كما يقول الدكتور هلال — «يقارن بملك الزهاد  
الأتقياء، إذ أنهم وجدوا طريقاً يوفقون فيه بين زهدهم ومطالب عاطفتهم،  
وأطاعوا في حبهم العف قلوبهم ودينهم». أي أن العذرية توفيق بين الحب  
الجامح والايان العميق، أو ارتفاع بالحب الى مستوى الايمان في حالة من  
توحد الشعور.

ويقف الدكتور صادق جلال العظم منفرداً على الجانب الآخر في فهم  
وتفسير العذرية (٢١). وهو يهد لرأيه المخالف لكل ماسبق، والرافض لكل  
ماسبق بالإشارة الى مايسميه «مفارقة الحب» التي تقوم على التناقض بين  
الامتداد والاشتداد، فلا يمكن الجمع بينهما بشكل مستمر، وتتجسد نزعة  
الامتداد في الحب، في مؤسسة الزواج والأسرة التي يفترض فيها أن توفر  
الطمأنينة والاستقرار للمتحابين، وأن تشكل حجر الزاوية في بنيان المجتمع  
واستمراره، وفي ثبات تقاليدته وأنماط سلوكه، أما نزعة الاشتداد فانها  
تتجسد في المغامرة الغرامية القائمة على الغزو والمفاجأة بما يزيد من عنف  
نشوة الحب وقوتها حتى يشعر العاشقان بأنها قد خرجا عن نطاق الزمان  
وعاشا ساعة فيها من زخم الحياة وامتلائها ما يعادل مئات الساعات بل  
آلافها من حياة الرثابة والهدوء والمشاكل اليومية التافهة. والزوجان هما المثل  
الأعلى لشريعة الامتداد، أما الدونجوان فانه النموذج المحتذى لشريعة العشق  
والاشتداد. ويرى الدكتور العظم كذلك أن حرص الدونجوان على توهج

(٢١) في كتابه: في الحب والحب العذري.

عشقه واحتفاظه بتوتره في الذروة، يجعله يرفض العلاقات العاطفية المستقرة والمستمرة، ويظل في تنقله واحتقاره للزواج والأزواج باغراء الزوجات واختلاسهن، ويرى أن هذه الشخصية الدونجوانية تتجارب مع نزعة دفينية مكبوتة في نفس كل فرد منا، تمثل الانعتاق من قيود شريعة الامتداد التي تغلف حياتنا. وحين يصل الدكتور العظم الى الحب العذري فانه يعتبره ظاهرة غريبة، ربما من زاوية أن الجميع يدافعون عنه في صورته الماثورة، ومع هذا لا أحد منا يلزمه سلوكيا أو يمارسه، وربما كان ذلك وراء رفضه لتصورات القدماء والمحدثين عنه. ويكشف الباحث عن التناقض البادى بين بدائته وتطوره ومشاعرها تجاه أطراف العلاقة، متخذاً من جميل ابن معمر وبثينة مثالا لذلك، فأول العلاقة كان شجارا وسبابا على أثره أحب جميل بثينة، ثم يتساءل الباحث: لماذا لم يكتم جميل حبه لبثينة ويتقدم لخطبتها ان كان حقا يريد الزواج منها؟ ويرى أن هذا العاشق، ومثله كل العذريين، ومثلهم الفتيات المعشوقات ايضا — قد فعلوا جميعا كل ما بوسعهم لعرقلة الوصول بعلاقة الحب الى الزواج، لأن العاشق في هذا اللون من الحب يبحث في الحقيقة عن حدة الانفعال في العشق، ويريد العمل دوما على تصعيد توتره الى اعلى درجة ممكنة، ومن هنا يفترق العاشق العذري عن الدونجوان التقليدي المتقلل دوما يبحث عن مغامرة جديدة، بأن يركز العاشق العذري أحاسيسه على محبوبة واحدة فريدة، ويؤمل النفس دوما بالحصول عليها، ولكنه يصطنع في الوقت ذاته جميع العراقيل الممكنة ليحول بينه وبين امتلاكها، لأنه يعلم علم الدونجوان بأن العاشق — كما يقول الجاحظ في القيان — متى ظفر بالمعشوق مرة واحدة نقص تسعة أعشار عشقه!! ومن ثم فإن التفتني بالعفة والطهر والحياء ليس الا ذريعة يتذرع بها العاشق العذري ليحقق غايته في استمرار الانفصال، ويؤكد هذا المعنى بالتطرق الى تفاصيل بعض العلاقات حيث كان العاشق يقتحم خباء محبوبته، أو تسعى اليه في خلوته بالصحراء. ويستعين الدكتور العظم بكتاب الأغاني أو بسيرة جميل بصفة خاصة، التي تروي بعض أخبارها أنه كان في دار بثينة، وأنه فوجيء بزيارة زوجها، فدعته الى أن يلقي بنفسه تحت متاع البيت، وقد كان جميل قبل ذلك نائما الى جوارها في الفراش، ثم يقبل زوج بثينة ومعه ابوها وأخوها، يأخذ

بأيديها ولا يشك في أنه سيظل معها على رية كما أنبأه غلامه، فلما كشفوا الثوب وجدوا أم الجسير — أختها — ترقد حيث كانوا ينظرون جيلا، فنجعل الزوج. وصاحت أختها ليلي: قبحكما الله! أفي كل يوم تفضحان فئاتكما، ويلقاكم هذا الأعور — تعني زوج بثينة — بكل قبيح!! ونجد أشباها لهذه الحادثة عند محبين عذريين آخرين. ويشير الدكتور العظيم أخيرا إلى أن هذا اللون من قصص العشاق يجعل من الزوج الشخصية الشريرة في القصة، وتم الأحداث دوما على حساب شخصيته وكرامته، بتشويه جسديا أو نفسيا. ومن ثم لا نشعر — حين نقرأ هذه القصص — بالعطف على الزوج المخدوع الذي لا ذنب له في الحقيقة سوى التقيد بأعراف مجتمع البادية وعاداته، ولا نشعر بالتجاوب مع ذوي الفتاة الذين يمنعونها عن حببها تمسكا منهم بأخلاقيهم وشرائعهم لاحبا بالقسوة بذاتها، أو رغبة بانزال الشر ببنتهم، كما أننا — انسجاما مع الرواية — نتغافل عن تهمة الزنا الماثلة، ولا يزعجنا أنها لا يتدما مطلقا على ما ارتكبا من معصية. «كل ذلك باسم الحب الطاهر العفيف وفي سبيله»!! ومن ثم ينتهي إلى أن الحب العذري — وخلافا للآراء الشائعة — شهواني في أصله، ونرجسي في موضوعه ومنحاه، لأن اهتمام العاشق وهيامه ينصبان في الواقع على ذاته ومشاعره وأحاسيسه وخياله، لا على حبيبته. وشهوانيته تتبدى في منعه الرغبة في امتلاك المحبوب منعا مستمرا، والتفنن في تقريب ساعة الاكتفاء والاشباع تارة وابعادها تارة أخرى، وذلك بشتى الوسائل الممكنة، حتى تضطرم نار العشق فتذيب عقله وتلف جسده، وهو بذلك أبعد ما يكون عن التغلب على شهوته والسيطرة عليها، بل على العكس. انه يرمي هذه الشهوة ويؤججها بتقريب الثمرة المشتهاة ثم الامتناع عن اقتطافها. ونتيجة لكل هذه الاستنتاجات فان الدكتور العظيم يعتبر الحب العذري حالة مرضية «سادوماسوكية (٢٢)» يعذب فيها المحب نفسه وغيره، دون غاية واضحة، وانما مجرد الاستمتاع بالألم.

هذه الاتجاهات في تفسير الظاهرة هي الأسبق زمانا والأكثر تميزا،

(٢٢) هي مركب مزجي من مصطلحين هما: Sadism ويعني الانحراف الجنسي الذي يتلذذ فيه المرء بتعذيب الآخر، و Masochism، وهو المعنى المقابل للسادية، فاللذة الجنسية هنا تحدث نتيجة للتعرض للألم الجسدي.

وما جاء بعدها انما هو تفرع عليها أو مزج بينها، وقد لا يسلم المزج من تناقض أو اضطراب. ولا نحب أن نسترسل في تقصي الصورة، فليس من أهداف هذه الدراسة أن تؤرخ لموقف المعاصرين على تعددهم وتكرار أقوالهم. على أننا نحب أن نشير — ولو بإيجاز شديد — الى جانب من «المحاذير» التي تعثرت فيها — أو أوشكت — بعض الآراء السابقة. اذ يتجه بعضها الى الاهتمام بالشعر وحده، ويعتبره مفتاحا لفهم الظاهرة، ليس في وجهتها الفنية فحسب، وانما السلوكية الواقعية أيضا، في حين يهتم رأي آخر بالأخبار المروية، على تناقضها وتداخلها، واحتمال الوضع والتزويد فيها، ومع هذا فانه يعتبرها دليلا لا يجحد من حيث تنصر رأيه الخاص. وفي حين يمزج بعض منهم بين الشعراء العشاق والزهاد الفقهاء من العشاق، نجد بعضا آخر يسقط أحد الفريقين أو يسلط أكثر الضوء عليه لتسلم له وجهته، على أن الاسراف في استنطاق جيل، والاستنباط من أخباره بصفة خاصة، واقحام كثير بشكل واضح يعطي حق تعميم الأحكام، ولا يمين على سبر التجربة في أهم خصائصها، فحول جيل أخبار ظنية كثيرة، ووسم كثير بانه يتقوّل، وليس بعاشق لعزة، بل قيل أنه تعرض بالفزل لعزة وهو يحسبها أختها، على أنه لم يكن يتمتع بأهم عناصر البناء النفسي للعاشق العذري، ولانعني الجمال أو الوسامة والفراهة، وقد كان أكثر العذريين كذلك، أي أنهم بطبيعة تركيبهم العضوي محل جاذبية واقبال، في حين كان كثير ضئيلا دميّا، وانما نعني الجانب النفسي، اذ كان منغمسا في الصراع السياسي، ومارس المدح والهجاء، وقبل العطاء بل سعى اليه من أعدائه السياسيين. والذي نعتقه أن أخبار العذريين لا تزال في حاجة الى رصد وتصنيف، وكذلك أشعارهم التي حظيت بقدر من ذلك، لنستكشف منها أوجه التوافق والاشتراك، أو المخالفة والانفراد، لعلها أن تعطينا بعض المؤشرات التي تعين على فهم هذه الظاهرة، ليس في عصر ازدهارها فقط، فالحق أنها ظاهرة مستمرة، وإن تخفت في ازياء «فنية» مختلفة بدوافع يمكن تلمسها.

**العذرية: بين التخصيص والتعميم:**

سحاول في هذه الفقرة أن نعود الى جانب هام من جوانب الحب

العذري، هو على التحديد مدى صلة القرابة بين المحب ومحبوه، وعلاقة هذه الصلة بالظروف والهيئة التي تم فيها اللقاء الأول بين الفتى والفتاة. لقد امدتنا المصادر القديمة بأسماء عدد لا يستهان به من العشاق الذين وصفوا بأنهم عذريون، ولكن هذا العدد لم يخرج الظاهرة العذرية عن خصوصيتها، فلم تكن سمة شاملة لأدب العصر أو أخلاقياته، وعلينا أن نبحث عن عامل أخص من العصر وملائحه السياسية والاجتماعية، وليس العزلة وجمال الاقليم فحسب، بل علينا أن نبحث فيما هو أخص من العقيدة الدينية مادامت العذرية صفة خاصة لبعض تجارب الحب، ويمكن في هذا المجال — أن يقدم علم النفس لنا خدمة جليلة، ولكن الوثائق الفنية — الشعر — وحدها لا تكفي، فنحن في حاجة الى مراقبة السلوك مثل حاجتنا الى تحليل التجارب والصور والكلمات، كما لم يكن العذريون جميعا من الشعراء، وإن كان أكثرهم كذلك. فلنأخذ الآن في بعض أخبارهم، لعلنا نجد بعض الصفات المشتركة في جانب النسب واللقاء الأول، بل لعل بعض هذه الأخبار تجعلنا نعيد النظر في مفهوم العذرية أصلا وتصورنا المفترض لها.

وطرف الخيط هنا يقدمه لنا ابن فهد الحبلي، الذي يروي كثيرا من أخبار المحبين العذريين، ثم يقول: «يزعمون أن هؤلاء الذين ماتوا من العشق أو جنوا هم الذين عشقوا بنات العم والجيران في الحداثة، وأن ذلك العشق هو الذي لايزال صاحبه أبدا، بل لايزال به حتى يموت كمدا أو يهيم على وجهه (٢٣)».

ولنحاول أن نرى هذا القول (القرابة والحداثة) مضيفين اليه شعاعا عن ظروف اللقاء الأول، ما أمكن ذلك.

أشهر المشهورين بالعشق — على حد تعبير ابن الجوزي — مجنون ليلي، ومهما اختلف الرواة في تفاصيل نسبها فإن الاجماع منعقد على انها عامريان، وأنها ابنة عمه. ثم يورد الأصفهاني أكثر من رواية عن ظروف اللقاء الأول:

(٢٣) منازل الأحباب ومنازه الألباب — مخطوط — ورقة رقم ١١.

فقبل انه كان يهوى ليلى وهما صبيان يريعان مواشي اهلها فلم يزالا كذلك حتى حجبت عنه، ويدل على ذلك قوله :

تعلفت ليلى وهي ذات ذؤابة      ولم يبد للأتراب من ثديها حجم  
صغيرين نرعى البهم ياليت أنا      الى اليوم لم تكبر ولم تكبر البهم

وقال ابن الكلبي: كان سبب عشق المجنون ليلى أنه أقبل ذات يوم على ناقة له كريمة وعليه حلتان من حلل الملوك، فر بامرأة من قومه يقال لها كريمة، وعندها جماعة نسوة يتحدثن فيهن ليلى، فأعجبهن جماله وكماله، فدعونه الى النزول والحديث، فنزل وجعل يحدثهن وأمر عبدا له كان معه فعقر لمن ناقته، وظل يحدثهن بقية يومه، فبينما هو كذلك، اذ طلع عليهم فتى عليه بردة من برد الأعراب يقال له منازل، يسوق معزى له، فلما رأيته أقبلن عليه وتركن المجنون، فغضب وخرج من عندهن، وأنشأ يقول :

اعقر من جرا كريمة ناقتي      ووصلى مفروشي لوصل منازل  
إذا جاء فعقم الحلى ولم أكن      اذا جئت أرضى صوت تلك الخلاخل  
متى ما انتضلنا بالسهام نضلته      وان نرم رشقا عندها فهو ناظلي

فلما اصبح تعرض لليلى، فلما رآته قالت :

كلانا مظهر للناس بغضا      وكل عند صاحبه مكين  
تبلغنا العيون بما أردنا      وفي القلبين ثم هوى دفين

فلما سمع البيتين شفق شهقة شديدة، وأغمى عليه، فكث على ذلك ساعة، ونضحوا الماء على وجهه حتى أفاق، وتمكن حب كل واحد منها في قلب صاحبه .

● وذكروا أنها كانت من أجل النساء وأظرفهن وأحسنهن جسما وعقلا، وأفضلهن أدبا وأملهن شكلا، وكان المجنون كلنا بمحادثة النساء صباهن، فبلغه خبرها ونعمت له، فصبأ اليها وعزم على زيارتها، فتأهب لذلك وليس أفضل ثيابه وربل جته ومس طيبا كان عنده، وارتحل ناقة له كريمة برحل حسن، وتقلد سيفه وأتاها، فسلم فردت على السلام وتحضت في المسألة، وجلس اليها فحادثته وحادثها فأكثرأ، وكل واحد منها مقبل على صاحبه معجب به، فلم يزالا كذلك حتى أمسيا، فانصرف الى أهله فبات بأطول



ليلة شوقا إليها، حتى إذا أصبح عاد إليها، فلم يزل عندها حتى أمسى (٢٤).

● ويجتمع الصمة القشيري مع ابنة عمه ريا في مسعود بن رقاش في أكثر الأقوال. ويذكر الأنطاكي أن ريا نشأت مع الصمة صغيرين، وأنها كانا يتذاكران الأدب وملح الأشعار، ويكمل الأصفهاني هذه البداية المبكرة فيذكر أنه خطبها، فاشتط عليه عمه في المهر، فسأل أباه أن يعاونه، وكان كثير المال فلم يعنه بشيء، فسأل عشيرته فأعطوه، فأتى بالابل عمه، فقال لا أقبل هذا في مهر ابنتي، فاسأل أباك أن يبدلها لك، فسأل أباه فأبى ذلك، فلما رأى ذلك من فعلها قطع عقلها وخلعها، فعاد كل بعير منها إلى ألفه (٢٥).

● يلتقي جميل بن معمر مع بثينة في الجذ الأول — في بعض الروايات — وتدل أخباره على تفاوت واضح في العمر بينه وبين بثينة، إذ يذكر الأغاني أن جميلا كان ينسب بأمر الجسير — أي كان له حب سابق، ثم تبدأ علاقته ببثينة عقب حادث صبياني لا تقعله الفتاة الرشيدة الناضجة، فقد أرسل أبله في وادي بغيض — وتأمل الدلالة الضدية في اسمه — واضطجع، في حين أقبلت بثينة مع جارة لها تردان الماء، فنفرت بثينة بعض الأبل «وهي إذ ذاك جويرية صغيرة» فسبها جميل، فردت عليه سبابه بأشد منه، فلح إليه سبابها، فقال:

وأول مافاد المودة بيننا بوادي بغيض يابئين سباب  
وقلنا لها قولاً فجاءت بمثل لكل كلام يابئين جواب

وتضيف رواية أخرى تعريفاً مهماً إذ تذكر أن أم الجسير هي أخت بثينة، وتذكر هذه الرواية مناسبة اللقاء الأول فتجمله يوم عيد، والنساء إذ ذاك يتزين، ويبدو بعضهم لبعض ويبدون للرجال، فرأها جميل وعشقها حتى عرف رفاقه ورفاقها. وتضيف الرواية أن بثينة لما أخبرت بنسيبه بها، حلفت بالله لا يأتيها على خلاء إلا خرجت إليه ولا تتوارى منه، وفي خبر

(٢٤) هذه الروايات وغيرها في الأغاني جـ ٢ ص ١١ — ٢٠.

(٢٥) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص ١٦٧ والأغاني جـ ٦ ص ٧.

آخر أنه ذهب للقائها خلسة على عادته، ففطن له قومها وشددوا الحراسة عليها، فرجع الى أهله كئيبا سىء الظن بها، «فجعل نساء الحي يقرعنه بذلك ويقولن له: انما حصلت منها على الباطل والكذب والعذر، وغيرها أولى بوصلك منها، كما أن غيرك يحظى بها (٢٦)».

ويشير الأستاذ العقاد في دراسته عن جميل أنه كان صعبا لايقاد، وكان شديد الخيلاء حتى رفض أن يمدح عظماء عصره، وأنه كان يتحاقق ويحسق فلا يستتر طبعه، اذا ثار وتربد وجهه وثب نافرا مقلع الشعر متغير اللون. ويستدل على حقه بقوله:

لا لا أبوح بحب بشنة إنها أخذت علي موائعا وعهودا

فضرب بهذا البيت المثل على حماقة كاتم السر الذي أقسم ألا يبوح وقد باح في قسمه به. وفي تفاصيل علاقة جميل ببشنة نجد مضطجع الى جانبها في خباتها ليلة كاملة، كما نجد يحضوها حين أحبت غيره (حجبة الهلالي) وله في ذلك شعر يعترف فيه بذلك:

لعدنا كأننا لم يكن بيننا هوى وصار الذي حل الحبال هوى لها (٢٧)

● ويذكر ابن الجوزي أن عروة بن حزام وعفراء ابنة مالك العذريين، هما من بطن من عذرة، وكانا ابني عم، وقد نشأ عروة يتيما في حجر عمه حتى بلغ وكانت عفراء تربا لعروة، يلعبان معا حتى ألف كل واحد منهما صاحبه، فكان يسأل عمه أن يزوجه عفراء، وكان العم يقول: أبشر فان عفراء امرأتك ان شاء الله تعالى. فلما يش عروة من اجابة عمه استعان بعمته، فذهبت الى أخيها فقالت: يا أخي قد أتيتك في حاجة يأجرك الله عليها، تزوج عروة عفراء. فقال: ماعنه مذهب، ولكنه ليس بذي مال، وليست عليه عجلة. وكانت أم عفراء لا تريد لها الا من له مال. وتمضي الرواية متضمنة هذا الخلاف في الرأي بين الأب والأم دون أن تتكرر الإشارة اليه، لكننا نعرف النتيجة حين يقوم الخاطب الشري الغريب (أو

(٢٦) الأغاني ج ٨ ص ٩٠ - ١٠٠.

(٢٧) الأغاني ج ٨ ص ١١٥، ١١٩.

هو ابن عم الأب في خبر آخر فيعتذر اليه الأب وتحييه الأم التي تصرف زوجها عن رأيه، وبخاصة أن عروة كان قد رحل بحثا عن المال وانقطع خبره، واعتمدت الأم على الحجة الخالدة وهي انتهاز الفرصة السانحة وتفضيل الواقع على المحتمل، فقالت: «قد جاء الغني الى بابنا، ولا ندري أعروة حي أم ميت، وهل يأتي بشيء أم لا». وهكذا يتم زواج عفراء بالغريب، ومن ثم الرحيل، ويعود عروة ليجد كل شيء قد انهار، فلا يكون أمامه إلا أن ينهار أيضا (٢٨).

هذه أخبار بعض مشاهير العذريين الذين عنيت بهم كتب الأدب وكتب الحب على سواء، لم نحرص فيها على التدرج الزمني، وحين نختار «عين» من أخبار أنصاف المشاهير فأننا سنجد الطابع نفسه تقريبا، ولنا بحاجة الى الاطالة، ونكتفي بهذه الاشارات التي وردت عند داود الأنطاكي:

● عن كعب وميلاء، يذكر أن كعبا قد خطب الى عمه أخت ميلاء، غير أنه بعد أن أنجب منها تعلق باختها، ولم ترض الأخت كما لم ترض الأسرة عن هذا التحول، وكانت ميلاء قد استجابت لعاطفته، وطورد الفتى حتى هرب الى الشام وبقي هناك زمنا طويلا حتى غابت أخباره، فلما عرفوا بمكانه أحضروه، وتوافق أن يوم عودته كان يوم وفاة ميلاء، «فلما سمع ذلك وضع يده على قلبه واستند الى طنب البيت، وحرك فوجد ميتا، فدفنوه الى جانبها رحمة الله عليهما».

● وعن قيس بن منقذ الكنانى المشهور بابن الحداية، يذكر أنه كان يهوى نعى الخزاعية، وكان كنانة وخزاعة يتقاربون في المنزل لأن بينهم نسباً لم ترم فيه العصا، فكان قيس يجلس الى نعى فيتحدث معها، فدخل بينها الهوى. وقيل انها رآته وقد ركب يوما في ملعب وزينة، ففخر على أكثر من حضر بالشجاعة، فدعته للمحادثة، وقد نزلت مع أثراب لها على منتزه، فنزل وتحادثت معه ساعة، فأقبل راع يسوق غنما فاشتري قيس منه عشرة وذبحها للنساء، ونشأ الود الى أن أجذبت سنون فارتحلت كنانة

(٢٨) ذم الهوى ص ٤١٧ - ٤١١.

وافترق الحبيبان، ثم تغير الحال فعادت القبيلة الى موقعها القديم، ولم تكن خزاعة هناك، وظلت ذكريات الحب واللقاء تعاود الفتى وتتفاعل في نفسه «ثم لم يزل متعللاً بالأمني يعتوره الخيال أياماً الى أن بلغه أن خزاعة بجبل بالشهم من اليمن، فارتحل حتى وقع بهم، فقيل انه عند رؤيتها سقط ميتاً».

● وعن عامر بن سعيد بن راشد الطائي، يذكر أنه كان يهوى ابنة عمه جميلة بنت وائلة بن راشد، ويذكر أن ولادتها كانت في ليلة واحدة، وأنها نشأ غير متفرقين حين بلغا الحلم وقد اشدت كلف كل منها بصاحبه، وكان أبوه ذا ثروة طائلة وقد اتفق مع وائلة على تزويج ابنته من عامر، فاتفق أن حدثت واقعة بين تميم ومزينة، وفقد سعيد ثروته بكاملها، فأت كمداً وأملق أهله «فامتنع وائلة من تزويج عامر، وحجبت جميلة عنه، فاختل واعتوره الجنون»، وتقدم لجميلة من تزوجها وعلم الفتى ففاضت نفسه، فسعت أمه أن يبلغ الخبر حبيبته، فاعلمت حتى فاضت نفسها، «فخرج شيخ وهو يقول: لئن لم أجمع بينكما حين، لأجمع بينكما ميتين، ودفنها في قبر» (٢٩)».

ويتكرر نفس النمط من الأخبار القصصية مرات عديدة، متوكئاً على أساء لها وجود تاريخي، أو وجود مشكوك فيه، بل قد يروي خبراً كاملاً، وعلى النسق نفسه، دون تحديد أشخاص، وإن كان لا يفوته أن يحدد راوي الخبر.

وأحسب أن باستطاعتنا الآن — بسهولة — أن نكتشف القدر المشترك من الظروف والصفات في هذه الأخبار، التي تبلغ في حبيكتها مبلغ القصص المصنوعة أو تكاد. إن حب ابنة العم أو القرية جداً صفة مشتركة، وهو حب متوقع لقرب المكان وطبيعة تنشئة الصبية في الحي ولهم، ولا تكفي بعض الروايات باثبات القرابة بل تمضي الى ما هو أكثر من ذلك بأن تقول إنها ولدا في ليلة واحدة، أو أن الفتى نشأ في

(٢٩) تزين الأسواق في أخبار العشاق ص: ١٧٠، ١٨٤، ١٩٤.

حجر أبي الفتاة، تأكيداً لمعنى القرابة وتوثيقاً لعرى التلاقي المبكر. ولابن العم على ابنة عمه حقوق لا تزال مقررة في جميع البيئات العربية الى اليوم، وأولها حق ألا تردّ يده اذا تقدم خاطباً، وإلى يومنا هذا كم من شقاق عائلي حدث ويحدث نتيجة للخروج على هذا المبدأ الحيوى بالنسبة لوحدة القبيلة وتماسكها، ولما له من دلالة التكافؤ حتى في المجتمعات التي لا تعيش نظام القبيلة، وقد يحدث العكس أيضا بأن يؤمل أهل الفتاة أن ابن عمها سيتقدم للزواج منها، ويعلقون الآمال على ذلك، وبخاصة اذا كان ذا مكانة أو ثروة، أو كانت الفتاة غير مرغوبة لسبب من الأسباب، وقد يلمحون الى ذلك أو يحدثونه صراحة، وهذا يعني أن من «واجب» ابن العم أن يتقدم لانقاذ كرامة ابنة عمه، وكم من جراح في المشاعر والقلوب والعلاقات تحدث اذا ما تهرب ابن العم من «أداء واجبه» بعد أن حدثوه في ذلك صراحة أو تعريضا.

وفي أكثر من خبر يتأكد فارق الثروة بين أهل الفتى وأهل الفتاة، وغالبها ما يكون أهل الفتى هم الأكثر ثراء، وهذا واضح في حالة المجنون وقيس بن ذريح والصمة القشيري، وجبل، وقيس بن منقذ الكناني، وعامر بن سعيد. وهذا سيعني تدخل عامل الثروة لتعويق عامل كفاءة النسب وحق القرابة، فأكثر هؤلاء الآباء كان يرى ابنه جديراً بفتاة ثرية تليق بابنه الثرى. وهنا تقدم هذه الأخبار اضافة ذات تأثير درامي، يجعل قصة الحب الطبيعية بين ابني عم متحابين أكثر توتراً وقلقاً، فيحدث تبادل في مواقع الفقر والشراء، ومن ثم يتحول الطالب الى مطلوب، ويأخذ المرفوض مكان الراض. كان الصمة القشيري ابن رجل كثير المال، ولكنه كان بخيلاً، فهو والفقر سواء، ويبلغ من بخله أن يمنع المهر عن ابنه، فيستعين هذا الابن بالعشيرة، فتعينه، ولكن والد الفتاة يحقر الموعنة (لا أقبل هذا في مهر ابنتي) وهي ليست بالحظيرة، لكنه يريد أن تكون صلته بشروة القشيري مباشرة ومؤكدة، وكيف لا يطمح الى ذلك وهو بسبيل أن

يدفع اليه بابنته المحبوبة! ويرتبط هذا الرفض باشتطاطه في المهر أصلا، وكأنه يضع الملح في الجرح متحديا، فهو يعرف أن صهره المحتمل — والد الفتى — رجل بخيل!! ويظهر الصراع مرة أخرى في خبر عروة بن حزام — وهو الفقير هذه المرة، ولكن فقره لا يفقده حق ابن العم (ما عنه مذهب، ولكنه ليس بذى مال)!! وهذه العبارة قالها الأب، ولكن الأم التي اعتبرت الصفقة خاسرة بالنسبة لابنتها، وليس لديها من دواعي القرابة ما لدى زوجها، قد استطاعت أن تجد مذهباً في الفرصة السانحة. ويتكرر انتقال أهل الفتى من الغنى الى الفقر بسبب الجذب أو الحرب مرتين: عند قيس بن منقذ وعامر بن سعيد. وتفاوت الثروة الذي يؤدي دورا فعالا في تحطيم قصة الحب يتعلق عادة بموقف الآباء، وهم — حسب العرف العام — حراس التقاليد، فعلى حين نجد الفتى والفتاة لا يلتفتان الى اختلاف المستوى المادى، معنيين بعاطفتها الخاصة، نجد الجانب الأقل مالا حريصا على المصاهرة، والجانب الأكثر مالا زاهدا فيها، لا يعبأ بمشاعر ولده، بل لا يعبأ بأساس ممكن من أسس العرف العام المحترم في المجتمعات البدوية والقدمية بصفة عامة، وهو كفاءة النسب وقرابة الدم، وهذا يعني أن هذه الطبقة أو الفئة الغنية كانت تقف موقفا قلقا من بعض القيم المتوارثة، تدافع عنها باللسان، وترفضها بالسلوك، وكأنها تعلن عن نقلة حضارية قادمة، تهون من شأن الأمور المعنوية الرمزية، وترى في الثروة علامة قوة وامتنياز في ظل النظام الحكومي المركزي، الذي تقلصت القبلية في اطاره الى أدنى مستوى من استقلال الذات والهيمنة على رعاية ما كان يحسب من أهم خصوصياتها. وقد شهدت هذه الفترة نفسها تحولات عديدة جذرية وشاملة لما هذه الدلالة من اهمال المعنوى وازفاء الأهمية على الواقع المادى والاحتكام اليه وحده، فقد تحولت الخلافة الى ملك عضوض، ودخل النميون في دين الله أفواجا فلم تسقط الجزية عنهم، لأن ذلك — كما قالوا — يؤثر على بيت المال، واذن فقد كانت المرحلة كلها صراعا بين قيم جديدة يملها واقع متغير، وقيم قديمة هي ميراث الفروسية والأخلاق

الاسلامية وأعراف البادية جميعا، وقد استهدفت لقيم الثروة والجاه والبحث عن مخرج لرفض الموروث الروحي والاجتماعي المتحكم.

ومن الطريف حقا أن نجد في خبرين من هذه الأخبار السابقة: الفتى العاشق يحتمي بالوجاهة والثراء، ويتصرف تصرف السادة، ويحظى بود النساء واعجابهن، ولكن حين يظهر الفتى البدوى البائس الجلف فانه يجرده من وجاهته في لحظة واحدة، بأن تقبل النساء على هذا الفتى الخشن وتنصرف عن الوجاهة والثراء، وفي المرتين يظهر حق الفتى على ذلك.

وليس مصادفة أن نجد في هذه الأخبار — جميعا تقريبا — ما يؤكد وحدة النشأة، وارتباطها بمراحل الصبا المبكر، ان لم يكن بالطفولة، وهذا يعني أن كلا من الفتى والفتاة كان بالنسبة لصاحبه «الحب الأول»، هذا الحب الذي لا يزال يقتحم حياتنا الى اليوم في اطاره الرومانسي لا يكاد يغيره. في ظل مجتمعاتنا الحضرية ذات العلاقات المعقدة والقيم المضطربة، لا تزال قصص الحب الأول تتبرعم وتنشأ في الطريق الى المدرسة، وفي شرفة النادى، وأثناء رحلة جماعية، وفي ظل الزيارات العائلية، تنشأ في نجوة من رقابة «الكبار»، وتأخذ مداها الروحي والنفسي من مشاعر العاشقين الصغيرين، وتحرك الأقلام تناجي المحبوب في طلعة القمر وأوراق الورد وخضرة التلال، ولو أن البناء الثقافي للفتى العصري يماثل البناء الثقافي وقوة الموهبة التي نجدها عند الفتى في العصور القديمة حيث يتحرر المنهج وتسقط تكاليف الحياة، لوجدنا في كل مرحلة أشباه ونظراء لقيس والصمة وجبل. وفي عصرنا — كما في عصرهم — نادرا ما يتحول الحب الأول الى زواج، انه حب برئ، يتعبد في محراب العاطفة وحدها، ويجعلها المقياس الوحيد للحكم على الناس والأفعال، ولهذا يعارضه عادة قوم ناضجون، لا ينكرون الحب أو يعادونه ولكنهم لا يعتبرونه مقياسا وحيدا، وهنا تحدث المفارقة، ويتحول الحب الى أزمة نفسية، وكلما زاد

اللوم زاد التمسك، لأن كلاً منها يدافع عن عالمه الخاص وفهمه للحياة، وحين لا يقتصر اللوم على الأب مثلاً، وإنما يتجاوزه الى نساء من الحي، أو أبناء العم، فإن هذا الاجماع على تخطيئ الفتى لا يزيده عادة الاً اصراراً على التمسك بموقفه، ووسم الجميع بميسم العجز عن فهمه، وإن كان يترفق فانه يقول انه يتمنى أن يسلو، ولكنه لا يستطيع. لقد كانت الفتاة متجاوبة دائماً مع فتاها، مستجيبة لحيه معلنة لحيها مثله، وهذا يعني أننا ازاء جيل في مواجهة جيل: الأبناء في مواجهة الآباء، أو البراءة في مواجهة التجربة، والخيال في مواجهة الواقع. وهذا أمر يتجاوز الجغرافيا والتاريخ، الى ما هو أعم منها، الى أطوار النفس الانسانية، وتدرجها من سيطرة الشعور، الى حكم العقل، ومن التخيل الى التحليل، ومن الحلم الى الواقع. وبذلك لا ترتبط العذرية بعصر، إنها مرحلة من العمر، يجتازها البعض قفزاً أو خطفاً، ويقف البعض عندها، ويجعل الظروف الفردية والاجتماعية هي التي تحدد هذا الامتداد، وقد كانت هذه الظروف مواتية في المرحلة المعروفة تاريخياً لأسباب تقدمت، تماماً كما نجد في فترة محددة، وفي بيئة محددة موجة أدبية يمكن أن تسمى أدب السخط أو الرفض، أو الرمزية، أو الحنين الى الماضي، وكلها ذات جذور وامتداد، وازدهارها في مرحلة لا يعني أنها لم تكن، أو أنها ليست موجودة الى اليوم، بل نقول: انها كانت موجودة دائماً، وستبقى، لأنها تعبر عن حاجة انسانية مستمرة، وتصدر عن فطرة انسانية خلقية.

### شعراء الحب:

وهؤلاء هم الدين تجاهلناهم طويلاً ولم نغادرهم أبداً، ولو وضعنا أشعارهم وسيرهم في بؤرة الاهتمام لاحتجنا الى أضعاف تلك الدراسة، ولوجدنا أنفسنا موزعين بين دلالات أخبارهم وما توحى به تجاربهم الشعرية التي تحتاج الى أناة طويلة لتكشف عن أعماقها، على أنهم كانوا في



اعتبارنا دائما، ولم يخل مكان من هذه الدراسة من أشعارهم والاستعانة بأخبارهم. ومن الصحيح ملاحظه الدكتور عبدالقادر القط من اختلاط أشعار العذريين بعضها ببعض، فنرى أبياتا لشاعر أقحمت على قصيدة لشاعر آخر، كما نصادف روايات متباينة للقصيدة الواحدة، بل يلاحظ أن بعض ما ينسب للعذريين من شعريبدو يبين التناقض مع طبيعة الشعر العذري والأموي بوجه عام من حيث المستوى والاتجاه الفني (٣٠)، وإذا كان النحل المتعمد محتملا، فإن تقارب المعاني وأسلوب الصياغة محتمل أيضا، ولقد كانت نمطية علاقة الحب العذري بين ابني العم، الناشئين معا منذ الطفولة، المصطدمين دائما بفارق الثروة، ثم ما يتكرر من لوازم: الغريب الشري القادم للزواج — لوم نسوة الحي للعاشق الذي جدت نظراته على فتاة واحدة، الساعي بكل سبيل الى افساد زواجها واستردادها، هذه النمطية تشعر بتدخل الصنعة القصصية لتشكيل الخبر المأثور، وتحويله الى بناء فني له دلالة محددة يريد راوي الخبر أو القاص أن يصل اليها.

ويجدربنا أن نتأمل أنه حين يغيب دور الصنعة القصصية، فإن قصة المحب العذري تتضمن ما يناقض عذريته المفترضة أو المفروضة، ولكننا نرى أنه لا يناقضها بل هو من صميم التجربة الانسانية، التي تتجاوز النمط العذري التقليدي في صياغة الأخلاق والسلوك. ونذكر بما ورد من أن قيسا — وقبل أن يحب ليلى — كان كلفا بمحادثة النساء وأنها وصفت له فسعى اليها، فكان الحب الذي محها ما قبله، وهذا ما تطيقه الطبيعة البشرية، ولكن الذين افترضوا صورة محددة للمحب العذري لا يطيلون الوقوف عند هذا الخبر لأنه يخدش الصورة التي يفضلونها، وكذلك لا يهتمون بحب بشينة لغير جميل، وهو حل حاولت الفتاة أن تلجأ اليه بعد اليأس من جميل، ولكن القدماء والمحدثين، في حرصهم أن يكون المحب العذري ثابتا لا يتحول ولا يعرف الحركة، يهملون مثل هذا الخبر الذي لا ينافي التوحد

(٣٠) في الشعر الاسلامي والأموي ص ١٣٥.

ولكنه يؤكد، اذ فشلت التجربة، وظل القديم على قدمه، بل قد نجد في أشعار محب عذري سابق على عصر العذرية ما يشير الى تعدد تجاربه، حتى بعد حبه المشهور، اذ يقول المرقش، الذي أحب ابنة عمه أسماء وعلقها وهو غلام:

ورب أسيلة الخدين بكر  
منعمة لها فرع وجيد  
وذو أشريت النبت عذب  
نقي اللون براق برود  
هوت به زمانا في شبابي  
وزارتها النجائب والقصيد

ومن حيث المبدأ فانه من الشائع بين دارسينا أن الشعر العذري شعر نفسي، لا يهتم ببناء التجربة بناء فنيا عقليا قدر اهتمامه بأسرار نفس الشاعر (٣١)، وقد لا نجد ما يقنعنا بذلك، كما لا نجد ما يقنعنا من ضرورة الالتواء بكل معنى حسي من معاني الحب وأخباره، وكأن المحب العذري ينبغي أن يكون عذريا في ليله ونهاره، في صدر شبابه وفي آخر أيام حياته، وفي حبه الأول وحبه الأخير، وكأن تجارب الحياة لا تمر به، ولقد مر بنا من أخبار جميل وبثينة ما لا تصح معه العذرية كما يفرضونها، كما نجد الالتواء بمعنى بيته الشهير:

ألم تعلمي يا عذبة الريق أنني  
أظلم، اذا لم أسق ريقك، صاديا

فنجد تحذيرا من اساءة الظن بهذا المعنى المادي الواضح، «فحديث جميل عن ظمئه الى ريقها ليس الآ بقية باقية من التراث النفسي المحتزن في الشعر الجاهلي تسرب الى الشاعر عن طريق هذا الشعر فانطلق به

---

(٣١) انظر في ذلك: تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام ص ٣٢٦ خاصة، والمرجع السابق يوافقه على هذا. انظر ص ١٤٤.

لسانه على غير النحو الذي ينطلق به لسان الجاهليين، وإنما أراد منه جميل معناه المطلق الذي يتصل بالود واللقاء والبث، فأما صورته هذه المادية الواضحة فقد كان لبوسا من لبوس التعبير (٣٢)»، وقد نعجب من لبوس ينتج عن الوضوح، ومن عادة اللبس في التعبير أن يكون ثمرة الغموض!! وعلى أي حال فإن مثل هذه المحاولة هي ثمرة متوقعة لتقسيم شعراء الغزل الى حسيين وعذريين، وافترض قطيعة مطلقة بين الفريقين، واختلاف قاطع في وجهة كل الفنية والسلوكية، وهو ما لا يقره الوعي بالانسان وتأمل نموه عبر التجارب والحالات، ومراقبة أفعاله وردود تلك الأفعال. ونتقدم خطوة أخرى نحو فكرتنا الأساسية بأن نتساءل: لماذا تستهدف سيرة جميل أكثر من غيره من العذريين (باستثناء كثير المشكوك في عذريته أصلا) لاكتشاف ما يناقض مفهوم العذرية الشائع بأنها التجرد الكامل من أية مشاعر أو تعلقات مادية شهوية بالمحبة؟ لنرجع الى أخبار جميل فنجد فيها الجواب، لقد كان جميل أكبر سنا من بثينة، كان راعيا وفارسا في حين كانت هي (جويرية صغيرة) واذن فقد كان حبها الأول، ولكنها — وهذا احتمال — لم تكن كذلك بالنسبة اليه، ولقد جربت هي حب آخر بعد وقت من التعلق به، وعاتبها شعره على ذلك. وانه لمن المهم أن نعرف أن جيلا قد عاش حتى تقدم به العمر، يماثله في ذلك عمر بن أبي ربيعة، وكذلك أكثر من اعتبروا متغزلين حسيين، في حين تتوارد الأخبار مؤكدة أن أحدا من العذريين لم يعمّر، وأنهم كانوا يحترمون في صدر شبابهم، وقد اعتبر الحب مسئولا عن ذلك، وهذا جائز كما أن العكس جائز، فقد يكون حبه هذا راجعا الى ما يشكون من انحراف وضعف صحي، واذن فهل يكون من حقنا أن نزع أن الفرق بين العذرية والحسية هو فرق يرجع الى المزاج والتكوين كما يرجع الى مرحلة من العمر، وأنه — على الأقل — أحيانا — فرق بين شعر الصبا وغضارة الشباب، وشعر التجربة والتقدم في العمر ومعاناة قلب الزمان؟

(٣٢) تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام ص ٣١٩.

ان استرجاع أشعار وأخبار العذريين — وليس الاكتفاء بأحدهما — يرجع ذلك الى حد بعيد، ثم هناك أمر آخر لا بد أن نضيفه، فليس العقل هو الغائب في القصيدة العذرية، وليست النفس والمشاعر هي المتحدثة في تلك القصيدة، انها ماثلان معا، في البناء أصلا، أو في أهم عناصره: اختيار المعاني والصور، فأكثر هؤلاء العذريين — ان لم يكن جميعهم — قد أحب ابنة عمه، أو من ليست عنه ببعيدة النسب، والعصبية القبلية وصلة القرابة الحميمية لا تقبل أن تجعل من ابنة العم مثالا للاشتهاء أو الاغراء، أو موضعا للحديث عن مغامرة غاب فيها العقل وانطلقت الرغبات من عقلاها.. فكيف يغيب عن اعتبارنا أن هذه القصائد قد قالها ابن العم متغزلا في ابنة عمه؟ وأنه كان لذلك يحاول أن يوفق بين حبه الذي لا يطيق كتمانها وحق اللياقة الذي ينبغي التزامه في الكلام عن فتاة كل ما يعيبها يعيبه في الصميم، بل يعيبه قبل أن يعيبها باعتباره (الرجل) الحارس للقيم؟!

أمام هذه الاعتبارات: الحب الأول، وضرورة رعاية القرابة القريبة، وسذاجة التجربة بدوافع العمر، نستطيع أن نفهم خصائص الغزل العذري، وسلوك المحبين العذريين. وحين يتخلف واحد من هذه الاعتبارات سنجد أشياء أخرى في الشعر وفي السلوك تترتب تلقائيا على هذا التخلف، ويمكن أن نتذكر الآن بيتي ابن الرومي، وقد أشرنا اليهما من قبل، وهما:

هويتك ناشئا قبل التلافي      هوى حدثا تكهل باكتهالي  
وكل مودة قبل اختبار      فتلك هوى طبائع لا انتحال

لنجد فيها الركائز الأساسية لما نسميه الحب العذري.

ولعلنا أطلنا الوقوف مع العذريين، وليسوا إلا صنفًا من شعراء الحب، ولكنهم الصنف النادر المحتاج الى تبرير، ومع هذا فاننا قد اخترنا شاعرين

قد اتصفا بكل ما هو معاكس للعذرية مخالف لها شعرا وسلوكا، لنرى :  
هل في طبيعة الانسان ما يصنفه من أول الأمر في واحد من الصنفين، أو  
أنه يتقلب بين المسالك والتجارب لتتأصل لديه خصوصيته بعد ذلك عبر  
معاناته الخاصة ؟ لقد تجنبنا أشهر الحسين : عمر بن أبي ربيعة، الذي  
حملت أخباره قدرا من التناقض، يجعل من مفامراته الشعرية ذات الطابع  
الجنسي الصريح مجرد تصورات وتخيلات، كما يجعل منها سجلا لوقائع، مما  
قد يعني أن الصورة المنتشرة عن الشاعر أو العاشق تتدخل البيئة في  
صناعتها، وبذلك تصنعها على النحو الذي تتطلبه أو تمناه، وإذا عرفنا أن  
شعر عمر كان ملهما للعذريين، وأن هناك معاني مشتركة كثيرة بينه  
وبينهم، تأكدت من وجه آخر فكرتنا عن الحب وألوانه المتداخلة، تداخل  
ألوان الطيف. لقد اخترنا شاعرا لا يجد من يدافع عنه، فعلى الرغم من أنه  
قد رشح لخلافة عمر بن أبي ربيعة فإنه لا يلقى العطف وحسن التوسل  
الذي يلقاه عمر عند الكاتين عنه والمفسرين لشعره، وهذا الشاعر هو  
العرجي، حفيد عثمان بن عفان، الذي اجتمع له النسب والثراء  
والشباب، وسنرى من خلال أخباره كيف تقلبت به الطموحات فاستقر  
عند الحسية والمغامرة، ونوثر أن نورد طائفة من أخباره وصفاته دون تدخل  
في سياقها، ثم نرتب على ذلك بعض النتائج :

\* ذكر أنه كان أزرق كوسجاناتيء الخنجر، وكان صاحب غزل  
وفتوة، وكان من الفرسان المعدودين مع مسلمة بن عبد الملك بأرض  
الروم، وكان له معه بلاء حسن ونفقة كثيرة. وقد ذكر أنه باع  
أموالا عظاما كانت له، وأطعم ثمنها في سبيل الله حتى نفذ ذلك  
كله، وكان قد اتخذ غلامين، فاذا كان الليل نصب قدره وقام  
الغلامان يوقدان، فاذا نام واحد قام الآخر، لعل طارقا يطرق.

\* وكانت حبيشة من مولدات مكة، ظريفة صارت الى المدينة، فلما  
أناهم موت عمر بن أبي ربيعة اشتد جزعها، وجعلت تبكي وتقول :

من لمكة وشعابها وأباطحها ووصف نساها وحسنهن وجاهن . فقيل لها : خفضي عليك ، فقد نشأ فتى من ولد عثمان رضي الله عنه يأخذ مأخذه ويسلك مسلكه . فقالت : انشدوني من شعره ، فأنشدوها ؛ فسحت عينها وضحكت وقالت : الحمد لله الذي لم يضيق حرمه !!

وذكروا أن مولاة لشقيف تدعى كلابة كانت تلوم العرجى على ما يبلغها من شعره في نساء قريش وتعد ذلك اجتراء منه ، وتتوعده أن هي لقيته أن تسود وجهه ، فبلغه ذلك عنها ، فقصد العرجى الى قصر تنزل فيه مع سادتها ، واستسقاها ، فرفضت وأخذت ترميه بالحجارة تمنعه أن يدنو من القصر ، وقالت : «لا يوجد والله أثرك عندي أبدا فيلصق بي منك شر . فانصرف العرجى متوعدا ، وكان ايعاده قصيدة قصصية مطلعها :

حور بعثن رسولا في ملاطفة      ثقفنا اذا غفل النساء الوهم

تروى مغامرة ليلية معها في ضوء القمر ، بين الحسان والشراب ، امتدت حتى الفجر . وقام المغنون باذاعة القصيدة فبلغت من أراد العرجى أن تبلغهم من أولياء أمر كلابة ، فأوقعوها تحت التهمة ، وأنزل بها العقاب ، ولم تبرأ حتى مضى زمان ، وحلت على بعير بين غرارتي بعير ، فحلفت بمكة بين الركن والمقام أن العرجى كاذب فيما قاله .

وذكروا أن العرجى خرج الى جنبات الطائف متنزها ، فنظر الى أم الأوقص ، وهو محمد بن عبدالرحمن الخزومي القاضي ، وكان يتعرض لها ، فاذا رآها رمت بنفسها وتسترت منه ، وهي امرأة من بني تميم ، فبصر بها في نسوة جالسة وهن يتحدثن ، فعرفها وأحب أن يتأملها

من قرب، فعدل عنها، ولقى اعرابيا معه وطبا لبن، فدفع اليه دابته  
وثيابه، وأخذ لبنه وليس ثيابه، ثم أقبل على النسوة فصحن به : يا  
أعرابي، أمعك لبن؟ قال نعم، ومال اليهن وجلس يتأمل أم  
الأوقص، وتواثب من معها الى الوطنين، وجعل العرجي يلحظها  
وينظر أحيانا الى الأرض كأنه يطلب شيئا، وهن يشربن اللبن،  
فقالت له امرأة منهن: أي شيء تطلب يا أعرابي في الأرض؟ أضاع  
منك شيء؟ قال: نعم قلبي، فلما سمعت التيمية كلامه نظرت اليه  
فعرفتة، فقالت: العرجي بن عمر ورب الكعبة. ووثبت وسترها  
نساؤها. وقلن: انصرف عنا. لا حاجة بنا الى لبنك. فضى  
منصرفا (٣٣).

في هذه الجملة من الأخبار التي يقدمها لنا مصدر واحد نجد التربة  
الصالحة لاستنبات العذرية، وضدها، كمرحلتين متعاقبتين من حياة  
العرجي، التركيب العضوي المميز والنزعة الدينية الجائحة الى روح  
الفروسية، التي يصدها تجاهل طموحها، فقد ذكر أنه حين تولى هشام بن  
عبد الملك أمل العرجي أنه سينال اماره مكة أو المدينة، غير أن هشاما أثر  
غيره، فكان الانقلاب الى اللهو في حياة الفتى ثمرة مباشرة للخيبة  
وطريقا للتمرد على السلطة السياسية معا، فاذا اعتبرت العذرية نتيجة  
لليأس والفقد والتمرد فان الحسية العابثة أصدق منها دلالة على ذلك كما  
نرى. وفي الخبر الثاني يمكننا أن نرقب كيف يتلهف الناس على من ينوب  
عنهم في التعبير عن جوانب نفوسهم ويكيفهم فنيا مع الواقع الذي  
يعيشونه، وفي الخبر الثالث نرى الاختلاق والرغبة في التشهير تصنع قصيدة  
قصصية جيدة، لو لم يرافقها هذا الخبر لاعتبرت «حكاية حال» عن الشاعر  
مباشرة، واذا صح هذا بالنسبة للشاعر العابد فاما الذي يمنع من صحته  
بالنسبة للشاعر العذري؟ واذا ربطنا بين الخبر السابق وهذا الخبر رأينا عمليا

(٣٣) الأغاني ج ١ ص ٣٨٣ - ٣٩٧.

كيف يمكن أن تزداد بعض الأخبار وكيف تحجب، يفعل الجمهور ويفعل الرواة ذلك ارضاء لأذواق الناس وتلبية لحاجاتهم النفسية وميوهم الخاصة، ولسنا نشك في أن الكثير من أخبار العذرين قد حجب عنا، حجه الرواة، أو حجه الناس، لأنه لا يتسق وما تستدعيه، الحبكة الفنية اللائقة بشخصية العاشق العذري، الذي ينبغي أن تسير حياته وفق نظام خاص، وتتحرك عواطفه ضمن اطار محدد، سواء أطاقته البشرية أو رفضته. وفي الخبر الأخير يجتمع الضدان على نحو نادر، فقد ذكرت الرواية أن العرجي لم يكن عاشقا لأُم الأوقص وإنما كان يدعي ذلك ليغيط ولدها، وهذا ضرب من العبث الخطير الذي كلفه حريته وحياته فيما بعد، ولكن حيلته للاقترب منها، وما صحب هذه الحيلة من تصرفات تسلكه في سبيل العذرين، ولو أن اسم العرجي رفع عن هذا الخبر ووضع مكانه اسم واحد من مشاهير العذرين لما أنكرنا منه شيئا، فلم يفعل الفتى أكثر من أن يتأمل المرأة عن بعد «وجعل العرجى يلحظها وينظر أحيانا الى الأرض كأنه يطلب شيئا ! وليس هذا بفعل الفتى الماجن العاثر الذي لا يعبأ بأن يجاهر بالغزل في أم واحد من مشاهير قضاة العصر، فضلا عن أنه خال أمير المؤمنين !!

على أننا يمكن أن نجد صور ومعاني العذرية منتشرة في شعر هذا الشاعر، متمتجة بصور أخرى ليست على هذا المستوى من نقاء الشعور وغلبة الحنين الى الشوق المتسامي، وكأنه يحكي حركة القلب الانساني بين نواذعه كلها، وليس مستخلصا لنازع واحد:

أرسلت ليلى رسولا: بأن أقم	ولا تقربينا، فالتجنب أمثل
لعمل العيون الرامقات لودنا	تكذب عنا، أو تنام فتغفل
أناس أينماهم فنثوا حديثنا	فلما كتمنا السر عنهم تقولوا
فا حفظوا العهد الذي كان بيننا	ولا حين هموا بالقطيعة أجملوا
فان نساء قد تحدثن: أننا	على عهدنا والعهد ان دام أجل
فقلت وقد ضاقت بلادي برحبا	على لما قد قيل، والعين تهمل



سأجتنب الدار التي أنتم بها  
ألم تعلمي أنني وهل ذلك نافعي  
أرى مستقيم الطرف ما الطرف أمكم  
صاحب من هوى وأخلفه البلى  
ومعت بما قد وسع الناس ذكره  
وما جئت إلا أن نسيت، وإنما  
فلا تجمعني أن تحبيني وتمطلي  
فإن ثواني عندكم لا أزورك  
ولا أنا محبوس لوعده فارغى  
كمقننص صيدا يراه بعينه  
ومنرس بالماء أحرقه الظل

ولكن طرفي نحوها سوف يعمل  
لديك وما أخفى من الوجد أفضل  
وإن أم طرفي غيركم فهو أحول  
وحبك في مكنون قلبي مظل  
وأكثره في الصدر مني مزمل  
به كل من هوى هوى يتمثل  
أحس عن أرضي-هديت-وأطل؟  
ولا أنا مردود بيأس مزمل  
ولا أنا مردود بيأس فأرحل  
يطيف به من قربه وهو أعزل  
تحلاً فلا يندى ولا هو مثل (٣٤)

لقد أطلنا الاقتباس من القصيدة لكي نؤكد أن هذا المنحى العاطفي الرفيع ليس فلتة أو نبوة البيت أو البيتين، ويمكن أن نعود الى القصيدة في صورتها الكاملة، والى قصائد أخرى من ديوان العرجي لنجد المحب العذري كما نحت المحب الماجن أو مصاحباً له، تماماً كما وجدنا عبدالرحمن القس يعلن اشتغاه لأن يضع فمه على فم سلامة، بل اننا لا نرى وصف القس ومن على شاكلته من الزهاد بالعذرية، لأنهم لم يكابدوا الهوى بل هربوا منه، ولم يرتفعوا بصورة وأفكاره بل قاطعوها، وعادوا الى صوامعهم، فعبروا عن عجزهم وتخوفهم، وليست العذرية عجزاً ولا خوفاً، وإنما هي معاناة الانتظار والأمل والتسامي بالشعور.

أما الشاعر الآخر الذي اخترناه فإنه أشد من العرجي معاكسة لكل ما هو عذري، وهو موسوم بعلائية الفسق إن لم يكن ما هو شر من الفسق، الشاعر الوليد بن يزيد، ولن يتيسر لنا اقتباس مقاطع طويلة، فليست لدى الشاعر قصائد طويلة، وأكثر ما نجد له مقطوعات لا قصائد، وإذ يشير جامع

الديوان ومحققه المستشرق ف. جابريلي الى احتمال اخفاء بعض شعره أو وضع الشعر على لسانه لأسباب سياسية، فان ما أخفى وما وضع سيكون هادفا الى تشويه صورته كخليفة للمسلمين من البيت الأموي بخاصة، واذن فن حقتنا أن نعتبر ما بين أيدينا صورة منحازة ضد الشاعر، ومع هذا فأننا سنجد تحت اللهو والمجون صورا ومشاعر انسانية، لا نتردد في اضافتها للعدزية، لو أنها نسبت لغير هذا الشاعر التعيس الخط. وقبل أن نتوجه الى الديوان لنقرأ هذا الخبر الذي يسوقه جعفر السراج، يقول:

نظر الوليد بن يزيد الى جارية نصرانية من أهيا النساء يقال لها سفري، فجن بها، وجعل يرأسلها، وهي تأبى، حتى بلغه أن عيدا للنصاري قد قرب وأنها ستخرج فيه. وكان في موضع العيد بستان حسن، وكان النساء يدخلنه، فصانع الوليد صاحب البستان أن يدخله فينظر اليها. فتابعه، وحضر الوليد وقد تقشف وغير حلته، ودخلت سفري البستان، فجعلت تمشي حتى انتهت اليه، فقالت لصاحب البستان: من هذا؟ فقال: رجل مصاب. فجعلت تمازحه وتضاحكه، حتى اشتفى من النظر اليها، ومن حديثها، فقبل لها: ويلك، أتدريين من هذا الرجل؟ قالت: لا! فقبل لها: الوليد بن يزيد، وانما تقشف حتى ينظر اليك، فجننت به بعد ذلك. وكانت عليه أحرص منه عليها (٣٥).

فلنتأمل حرصه على النظر واكتفائه به «حتى اشتفى من النظر» وسماه الى المراسلة، وتواريه في التقشف، وما لكل ذلك من دلالات. بل نجد في مقطوعاته القصيرة قصة غزال صادفناها من قبل عند قيس، لا تكاد تختلف عنها في شيء من حيث المظهر أو الغاية:

ولقد صدنا غزالا سانحا      قد أردنا ذبحه لما سناح  
فاذا شهبك ما نكره      حين أزجى طرفه ثم لح

(٣٥) مصارع العشاق ج ٢ ص ١٦٨.

فتركناه ولولا حبكم فاعلمي ذلك لقد كان انذبح  
أنت يا ظبي طليق آمن فأغد في الغزلان مسرورا وُج (٣٦)

ولهذا الشاعر في شعره ألفاظ مكشوفة وخيال داعر، ولكنه في مثل هذه المقطوعات التي لا تتسق والقول بانحطاط عاطفته وشهوانيته، يؤكد أن الميراث الغزلي العربي ينبع من واد واحد، و يتلون حسب المواقف، وليس بمستبعد أن الوليد يحاكي تجربة قيس، وهنا لا تتخلى صفة التأسي بل تزداد قوة، على أن ميزة التجربة عند قيس قائمة في معنى الحضور الدائم، اذ يقول عن الظبية:

أيا شبه ليلى لا تراعى، فأنني لك اليوم من وحشية لصديق  
ويا شبه ليلى لوتلبثت ساعة لعل فؤادي من جواه يفيق  
تفر وقد أطلقتها من وثاقها فأنت لليلي - لو علمت - طليق  
فعيناك عيناها وجيدك جيدها ولكن عظم الساق منك دقيق

سنوضح بعد قليل ما نريد بالحضور، ونشير في المثالين الى أن الوليد أراد في البداية أن يذبح الغزال، ثم ما لبث أن أطلقه حين لمح فيه شبه محبوبته، أما قيس فانه لم يفكر في الذبح بل الفداء، فضلا عن حالة التجاوب الروحي الماثلة في «لا تراعى» و «صديق»، وتعلق راحته النفسية ببقاء الظبية الى جانبه، على أن قيسا يذكر أوجه الشبه ويحصرها في العينين والجيد، في حين ترتفع مقطوعة الوليد عن الخوض في التفاصيل الحسية، وترعى جانب العاطفة المجردة!! وحين تذكر المصادر القديمة أن الوليد قد أحب سلمى أخت زوجته سعدى، حبا عنيفا، ظل يهيم فيه نحو عشرين عاما دون أن ينال بغيته، اذ كانت تمتنع منه، حتى اذا صار خليفة رضيت بالزواج منه، لكن المنية لم تمهلها (٣٧)، حين تذكر المصادر ذلك فانها تعطينا «الوجه الآخر» لهذه الشخصية الدرامية، ومفتاح خاتمتها الفاجعة

(٣٦) ديوان الوليد بن يزيد ص ٢٩، ٣٠.

(٣٧) انظر مقدمة ديوانه: ص ١٣.

بعد حياتها القلقة، وهذه القصة المحرومة عذرية من بدايتها الى نهايتها، حتى وان كان الطرف الآخر فيها موسوما بكل ما يضاد ذلك. هاهي ذي سلمى بالنسبة اليه الغنى الحقيقي، بل محور وجوده:

أرسلني بالسلام يا سلم اني منذ علقتكم غنى فقير  
فالغنى ان ملكت أمرك والفقر بأني أزور من لا يزور  
ويح نفسي، تسلو النفوس ونفسي في هوى الرم ذكرها ما يحور  
من لنفس تتوق أنت هواها وفؤاد يكاد فيك يطير (٣٨)

بل يرى أنها خير من الملك والخلافة، وقد يقدم لنا أبياتاً تختلط بأنقى أنفاس العذرية، ولولا أنها منسوبة اليه لما خطر لثاقيد مهما دق نظره أن ينسبها لغير شاعر عذري، أو من يقلد طريقتهم:

أراني الله يا سلمى حياتي وفي يوم الحساب كما أراك  
ألا تجزين من تيمت عصرا ومن لو تطلبين لقد قضاك  
ومن لومت مات ولا تموتي ولو أنسى له أجل بكاك  
ومن حقا لو أعطى ما تمنى من الدنيا العريضة ما عداك  
ومن لو قلت مت فأطاق موتا اذا ذاق الممات وما عصاك  
أثيبني عاشقا كلفا معنى اذا خدرت له رجل دعاك (٣٩)

و يتكرر هذا الوجدان المتوحد في حب سلمى حتى يجعلها جنته وعوضه عن كل النساء:

ليت حظي من النساء سليمي إن سلمى جنينتي ونعيمي  
وهذه الاقتباسات جميعا ينبغي أن تجعلنا نتردد في الأحكام الجاهزة عن

(٣٨) ديوانه ص ٤٠.

(٣٩) ديوانه ص ٥٢.

هؤلاء المحبين، وأن نثريث في اطلاق أوصاف الحسية والعذرية، وأن نقيد مثل هذه الأوصاف بحالات، أكثر مما نقيدها بأشخاص ثم نفعم فيها متناقضات التجارب، وتداعيات الأفكار.

هل يعني ذلك في النهاية أننا لا نوافق على تقسيم المحبين الى حسين وعذرين ؟ وقبل أن نجيب على ذلك يحسن أن نتذكر أن هذه القسمة ليست وقفا على التصور العربي لعاطفة الحب، ولقد التقينا على مائدة أفلاطون بنوعين من الحب: سماوي وشعبي أو أرضي، ونوعت ديوتيم في ألوان الحب بما هو أكثر من ذلك، اذ هو ابن الفقر والحيلة. وبعيدا عن هذا التصور الفلسفي فإننا نقدم مفهوما بديلا، نرى أنه سيكون بمقدوره أن يتخطى الأطر الجامدة، ويرفض صيغ الاطلاق، ويتوقف عند درجة الشعور ومداه، اذ قد رأينا من مشاهد الحب وأوصاف المحبين ما يناقض كل صفة مطلقة، ويرفض الانضواء في ظل التصنيف المسبق، ومن ثم فربما كان الأولى بالاهتمام رصد المستوى الذي ينظر منه الرجل الى المرأة (أو المرأة الى الرجل)، ولا أجد تناقضا في قلبي إن الرجل قد يتمنى المرأة تمنا حسيا، ولكنه يبقى مع ذلك في درجة من العفة، بل في أرفع درجات العفة أيضا، ولا يعني هذا أنه حريص على الكتمان، كتمان مشاعره عن محبوبته أو عن الآخرين، فنحن نتعامل الآن مع العالم الداخلي للمحب، مع عدم اهمالنا لأسلوبه في التعبير عن حبه، والأسلوب لا يعني — في صميم التصور البلاغي والنقدي — مجرد الكلمات المنطوقة أو المكتوبة، بل يعني الفكر الذي يوجه هذه الكلمات ويختار نظامها، وبناء على تصورنا هذا فإننا نرى محبا يرتبط بالراهن: الوقت الراهن — اللذة الراهنة — المرأة الراهنة — الفرصة الراهنة، وينظر الى المرأة وكأنها أداة ملء هذا الفراغ الراهن، كما ينظر الجائع الى الطعام، علاقة توصف بالميل أو الحاجة أو الضرورة ولكنها لا توصف بما يدل على علاقة تبادلية يضمهرها الطعام نحو الجائع كما أضمرها الجائع نحو الطعام، وليس هذا الاحساس الراهن جنسي المظهر دائما، لكنه جنسي الحقيقة، وبذلك يدخل في اطاره بعض العلاقات التي لا تستهدف الاتصال الجسدي،

وقد تكفي بتبادل الأحاديث مثلا، ولكن بعدها عن التواصل الجسدي لن يكون براءة لها من الحسية أو ارتفاعا بها الى مستوى العفة، فالعفة هنا شكلية تماما ومرهونة بمجموعة من الاستطاعات الأخرى.

هذا المحب المتطلع الى ملء «الراهن» يختلف اختلافا أساسيا عن محب آخر ينفذ في تطلعه الى المرأة مخترقا مرحلة الراهن الى الدائم، والجزئي الى الكلي، وتملق الذات الخاصة الى توحد ذاتين ورغبتها في أن يصيرا ذاتا واحدة، ليست هي ذات المحب بقدر ما هي ذات المحبوب، اذ تتطلع الى الصعود الى مرتبته ونيل الصفاء أو الخلاص الروحي بنيل وصاله. فحين يقول شاعر:

أهابك أجلا لا وما بك قدرة على، ولكن ملء عين حبيبها  
أو يقول المجنون:

تكاد يدي تندي اذا ما لمستها فينبت في أطرافها الورق الخضر  
أو يقول أبو الشيص:

وقف الهوى بي حيث أنت فليس لي متقدم عنه ولا متأخر  
فاننا هنا بازاء مستوى من المحبين يختلف كثيرا، وليس الاختلاف هنا في وجهة التطلع الى المرأة، وهل هو حسي أو روحي، في البيت الأول دلالة خضوع روحي، وليس في الباقي ما يدل على ذلك بشكل قاطع، وقد كان المحبون العذريون يصفون محباتهم وصفا جيلا، والفرق هو ما يمكن أن نسميه «حال التمام» فليس في هذه الأبيات شعور مؤقت، أو اصطياذ فرصة سانحة، انه نوع من الاستغراق الكلي، والتواصل المطلق اللامحدود، وليس مهما أن يكون هذا الاستغراق روحيا أو حسيا، وليس مهما أن يكون التواصل روحيا أو جسديا، ليس لأننا لا نفرق بين أشواق الروح وأشواق الجسد، وانما لأن أشواق الجسد لا تصل الى حد الاستغراق الكلي، ولا تبلغ درجة المطلق، وهذه الصفات من خصائص التصور الذهني الذي يتجاوز طاقة البدن وحاجاته، ويعبر عن تطلع الى ما يجاوز المحسوس والمرحلي، وهذا يعني في النهاية أن الاستغراق الكلي

والتواصل المطلق الذي يتحول به الاثنان (الحب والمحجوب) الى واحد، وعلى افتراض جسديته، فانه فى هذه اللحظة سينفك عن ذاته، ويتحول الى شيء تصورى غير مادى، وسيرقى الى درجة من العفة رائعة الملاء، حتى وان كانت موسومة عند المجتمع بمقاييس أخرى.

فى ظل هذا التصور لمعنى الحسية والعذرية، ستكون الصفة المناسبة: الراهن والمطلق أو الواقعية والمثالية فى الحب، وسيسمح مثل هذا التقسيم بتفاوت الدرجة بين المحب، وهو ما لا يسمح به وصف العفة مثلاً، فليس من الممكن أن نصف شخصاً بأنه نصف عفيف، فى حين أن التأرجح بين التأثير بالواقع الراهن، والتطلع الى المثالي والمطلق شيء ممكن تصوره ومراقبته، على أن الذي يصل الى مستوى الكلبي عبر تجربة ومعاناة لا يجد لديه الرغبة فى العودة الى الراهن أو الرضا مما يعرضه عليه الواقع، وفى ظل هذا التصور سنجد أنفسنا أكثر توسعاً فى فهم العذرية، وكذلك لا نصير تلك العذرية مجموعة من الصفات الغريبة الشاحبة التي مجدها ولا مارسها، وإنما ستصير صفة لكل حب حيم يأخذ على المحب مجامع قلبه، ويجعل المحبوب جنته ونجاته معاً، وهذا لا يشترط أن يظل المحبوب فى مستوى الفكرة أو الرمز من أول الحب الى هياته، بل يمكن أن يكون، بل ينبغي أن يكون التواصل شاملاً، وكما تتحول المادة الى طاقة، يتحول التوافق الكامل الى حب عذري حسب مفهومنا، لا يرتبط بالحرمان، وبقصص الحب الناقصة، بل يرتبط باتحاد الوجدان واتحاد كل لذائذ الحب التي تروي البدن والروح، أو لنقل: تروي البدن، فيصادف اعتداله وسعاده، فتتطلب الروح الى آفاقها السامية.





١٠

الطريق إلى رؤيتنا  
جديدة



لن نسمي هذه الكلمات «حاتمة»، فالحب عاطفة مستمرة، تظل في حالة تفاعل ما عاش الإنسان، والرؤية الجديدة تقصد الى دراسات الحب، أي أفكار قدمائنا العرب عن الحب وكيف يمكن أن نستشف منها جوانب جديدة. وليس من شك في أن هذه الدراسات التي أشرنا اليها عبر الصفحات المتقدمة قد واجهت قدرا من الإهمال ينبغي تداركه. من الحق أنها — أو أكثرها — أخرجت اخراجا علميا حديثا موثقا، وأحيانا مع شروح وتعليقات مناسبة، وبخاصة طوق الحماسة الذي لقي صاحبه اهتماما واضحا على مستوى الاساتذة المختصين بالفلسفة والأدب، ولكن هذا الحظ الطيب لم يمتد ليشمل سائر هذه الدراسات ذات الاهتمام الموحد. وقد يحق لنا أن نذكر هنا أن مؤرخي الأدب والنقاد العرب قديما وحديثا قد أهملوا فنون النثر، بل أسقطوها من اعتبارهم اكتفاء بما حقق الشعر القديم من تفوق كمي، وتنوع في الأغراض، وثبات في الأنماط، وقد أهملت دراسة القصص والنوادر والحكايات العربية من القدماء والمحدثين أكثر مما أهملت فنون النثر الأخرى كالخطابة أو الرسائل الديوانية أو الأمثال. وكانت الدعوى العجيبة التي يرتكن اليها هذا الإهمال المشين أن القصص العربية غير موثقة، هي — في زعمهم — مروية بالمعنى لا باللفظ !! ووجه العجب أن الانتحال قد تسرب الى الشعر، بشهادة هؤلاء المؤرخين والنقاد أنفسهم فلم يمنعهم ذلك من دراسته. ونحن — على أية حال — في مجال دراسة القصص لا نتعامل مع معجم لغوي أو مجرد دلالات لفظية .. ان «اللفة» مجرد بعد من أبعاد العمل الفني لا يجوز أن تستأثر بكل الاهتمام دون الحكمة، أو بناء الشخصية، أو الدلالات النفسية والقيم الاجتماعية. على أن قضية التوثيق والرواية بالمعنى ان صح أن تعوق الناقد الأدبي لما يصح أن تصرف المهتمين بالدراسات النفسية والاجتماعية، وعلماء الأخلاق والسياسة، والمهتمين بقضايا الطبقات وعلاقة الرجل بالمرأة، ومنزلة الاجناس المختلفة ودورها في الحضارة العربية.

هذه قضية أولى نطرحها على الباحثين المعاصرين، تتجاوز دارسي الأدب، وهي تستحق الاهتمام حقا، فليس التاريخ العربي هو تاريخ الخلفاء والحروب

وقيام الدول وسقوطها فحسب، انه أولاً تاريخ النفس العربية، والمجتمع العربي، وعلاقاتها الانسانية. وحين يتضح هذا التاريخ فانه سيكون ضوءاً كاشفاً لشرائح التاريخ والحضارة الأخرى.

ولقد واجهنا عبر صفحات هذه الدراسة أصنافاً شتى من المهتمين بالحب: فقهاء وفلاسفة وأطباء ومنجمين ومصنفين في كل فن، وحتى تجار العطاره قد روجوا لبضاعتهم بتركيب وصفات لها تأثير منشط، هذا فضلاً عن الشعراء والقصاصين، والحب عماد صنعتهم ومحور تجارب أكثرهم. ولكن استقرار الفكر العربي، وما يمكن أن يعتبر نظرية عربية في الحب قد تجلّى في كتابات الفقهاء دون غيرهم، أو أكثر من غيرهم. قليل من فلاسفتنا استطاع أن يقدم أفكاراً أو تصورات ذات قيمة لمفهوم العشق، منهم ابن سينا، في رسالته «في العشق» (١)، وقد اعتبره خيراً منبعثاً عن هوية الخير المحض، ونزوعاً الى الكمال، باعتباره نزوعاً الى التوحد، يصدر عن ميل غريزي الى استحسان الحسن والملائم جداً، ونفور غريزي من العدم، وهذا العشق المعتبر عنده يتجاوز الحيوانية الى النطقية، أي المواهب الانسانية العقلية والشعورية، وهو عشق صحيح ما راعى تلك المواهب وهدف الى ترقيتها، وهو عشق منحرف يوسم بالانحطاط اذا ما تجاهل امتياز الانسان على المخلوقات النباتية والحيوانية، التي تميل الى التوحد غريزياً، لكن دون أن تستهدف الكمال والفضيلة التي ينبغي أن تتطلع اليها النفوس البشرية في سعيها للتشبه بذات الخير المطلق. وقد وقفنا على أقوال فلاسفة التصوف: الديلمي وابن الدباغ والخطيب وغيرهم، ولكن بقي جهد الفقهاء أكثر وعياً والتحاماً بالواقع الانساني، وتمييزاً لخصائص النفس العربية، في اطار هذا الواقع الانساني العام. وسبقى لاهتمام الفقهاء الموسع دلالة عميقة على تغير واضح في البناء الثقافي النطفي للمثقف العربي. ان ثقافة الفقهاء التقليدية الثابتة على أسس مستقرة تؤمن — عادة — بأن الانسان مخلوق متزن، يقدم الى الحياة ليملاً الاطار المفرغ المعد له سلفاً في حدود النظام، ولكن هذه

(١) رسائل ابن سينا: رسالة في العشق.

الدراسات وما تضمنت من قصص وأقوال وأشعار أكدت معنى التحول والطفرة في السلوك الانساني، وإذا تساعنا قليلا في استعمال المصطلحات الغربية التي لم توضع لتشكيل أدبنا القديم أو تصويره بصفة خاصة، فانه من الممكن القول بوجود خيط من الفكر الرومانسي في تلك المؤلفات .. كانت الروح الرومانسية، والنزعة المثالية موجودتين في أشعار العذريين، بل يمكن أن نجد لها قبيل عذرية العصر الأموي في أشعار الفرسان منذ الجاهلية، ولكن هذه الأشعار لم تبذل مقاييس نقدية توازيها لدى النقاد، ظلت تعامل كأشعار غزلية لا تفتقر عن غيرها، لم تستكشف لنفسها نظرية نقدية خاصة، فع احساس النقاد بالفرق بين ما يقوله جميل وما يقوله عمر بن أبي ربيعة، فانهم — الا قليلا — ظلوا يلاحقونها بالاحكام الفنية والمآخذات نفسها، وقد نظرت هذه الطائفة من دارسي الحب في التراث العربي الى هذه الاشعار وأشباهاها على أنها تمثل حالات نفسية وليست ابداعا فنيا من انتاج ذهن مرتب، أو ذاكرة حافظة تروى وتقيس وتنتج على نفس المواصفات. وفصلا عن هذه النظرة الجديدة للشعر، التي يمكن أن نبذل في استكشاف آفاقها بعض الجهد، وربما أوصلتنا الى نظرية نقدية جديدة، فان التغير الذي لحق عقلية المؤلف الفقيه لا يقل عن ذلك أهمية. إن قصص العشق ومغامرات المحبين حين تسجل وتحلل تعني الايمان العقلي والواقعي بوجود الصراع الدائم بين ما ينبغي على الانسان عمله وما يقوم به بالفعل، وهذا بالتحديد ما نعينه بالفول بوجود خيط من الفكر الرومانسي في تلك المؤلفات، ينافس أو يزاحم الفكر الكلاسيكي الذي ينشأ عليه الفقهاء عادة.

ومن الصحيح ما لاحظته السيدة جيفن من أن دراسات الحب في تراثنا العربي تمتاز في خصائصها الى حد ما، ولكنها مع ذلك ترتبط فيما بينها بوشائج وراثية وكأنها سلالة أدبية واحدة، وهذا واضح فيما يدركه مؤلف تلك الدراسات من ضرورة الاهتمام بأقوال من سبقوهم في هذا المجال، ويستعيرون بعض مادتهم الأدبية، وان كانوا أحيانا يهاجمونهم (٢). هذه مقولة صحيحة الى حد

كبير، شريطة أن نظل عند الدلالات المباشرة لكل خبر أو قصة أو اقتباس شعري على حدة، أما عندما نتعمق في ذلك في إطار من السياق، ومجموع الملابس والايحاءات والتعليقات، فسيتبين لنا أن هذه المؤلفات الكثيرة، وإن كانت تعتمد على مادة مأثورة واحدة تقريباً، قد اتخذت أكثر من وجهة. الترفيه والتوعية وجهة مقررّة لكثير مما كتب عن الحب، باعتبار أن هذه العاطفة يرغب الناس في القراءة عنها وكشف خباياها، وإلى اليوم يلاحظ الروائي الناقد الانجليزي فورستر أن الحب من بين حقائق الحياة الأساسية يخطئ — في مجال القصة — بنسبة تزيد على التسعين في المائة، لا لأن الحب يحتل هذه الأهمية في حياة الناس الواقعية، وإنما لأنه موضوع مشترك محبوب — وهذه ناحية انسانية، ولأن باستطاعة قصة الحب أن تصنع حبكة فنية مشوقة، عبر الموانع والمآزق التي يواجهها الراغبان في الاتحاد تحت لواء الحب، كما أن باستطاعتها أن تمنح المؤلف خاتمة مقبولة يرضاها الناس لقصته، وهذه ناحية فنية لا يمكن تجاهلها (٣).

وهناك مؤلفات أخرى وجهت مادتها من أول الأمر عكس ما تدل عليه بطبيعة تكوينها، إن قصة الحب شديدة الاغراء حتى وإن تكن شريفة، ولكن بعض هؤلاء المؤلفين يأتي بهذه القصة ليلعنها ويذم فاعلها، ويحزن لا نشك بقصده المعلن، ولكننا لا نستطيع أن نفعل دوافعه اللاشعورية. إنها الحياة الغلبة، والهوى المتمكن، حتى وإن كان مذموماً. وقد بلغ الأمر ببعض الباحثين المعاصرين في رصد هذه الوجهات أن يشيروا إلى مفهوم للحب يختص به فقهاء المذهب الظاهري (ابن داود وابن حزم) ومفهوم آخر يختص به فقهاء المذهب الحنبلي (ابن الجوزي وابن القيم وابن فهد وغيرهم) وهذا صحيح إلى حد ما، ولعل الظاهرة قد اهتموا برصد الواقع: الأدبي عند ابن داود — والسلوكي عند ابن حزم، في حين اهتم الحنابلة بقضايا الشرع المتعلقة بالحب مثل النظر والسماع، وما ينسب إلى الأنبياء والصالحين. ولقد استطاع ابن القيم — بصفة خاصة — أن يقيم صرحاً نظرياً متسقاً، وتوصل إلى مذهب إسلامي عن العشق

— كما تقول السيدة جيفن — وكان عليه ليحقق ذلك أن يعارض كثيرا من النظريات المنتشرة ذات الشعبية الكبيرة والتي ظلت شائعة في ذلك النوع من الأدب لمئات من الأعوام، ولقد كان عليه أن يعيد تفسير كثير من القصص والنوادر والأشعار، التي اكتفى معظم سابقيه بتبويبها تحت عناوين مختلفة، وكانت عناصر المادة التي استخدمها، برغم ما يبدو عليها من تنافر، تتجه كلها الى خدمة معتقداته الدينية والخلقية، التي كان أهمها أن العشق البشري يتحقق بصورة كاملة، ويجد أسمى تعبير عنه في الزواج وحده، وفي العشق الخالص لوجه الله الذي تجسده الطاعة والتقوى (٤). وهذا القول صحيح الى حد كبير بالنسبة لابن القيم، كما أنه يمكن أن نستخلص لكل دراسة مفهومها للحب، أكثر مما هو ممكن للحنابلة بوجه عام، فن الحنابلة من شارك في تيار الدراسات التي تعني بالأخبار والترفيه أكثر من عنايتها بالأحكام الشرعية، وإن لم تمس هذه الأحكام بما يغري بمخالفتها صراحة. وإذن فإن محاولة تحديد ملامح نظرية عربية تبقى أمرا جديرا بالعناية.

ويمكن أن نشير في البداية الى أن هناك ازدواجاً شبه مستمر عبر كافة الدراسات — لا نستثني ابن القيم — بين الأحكام العاقلة المتعمدة ووجهات النظر «الرسمية» التي يبدونها هؤلاء الفقهاء عن الحب، بين الأسلوب والمادة المنتخبة لتكون محتوى كتبهم، وهو ازدواج يذكرنا بموقف اللغة — من الوجهة التاريخية — من مصطلحات الحب، لقد غلبت المعاني غير السعيدة على الدلالات الأصلية والمجازية لتلك المصطلحات، ودلت على خوف وانقباض وتوجس يضرب بعروقه في أعماق النفس العربية من الحب، ولنتذكر الآن المعاني الكئيبة والقاسية التي توحى بها ظلال كلمات هي من صميم وصفنا للحب مثل الخلعة والسفوف والهيام والتتيم والتدلة!! وتعكس كلمات أخرى معاني ذات دلالة، كأن نجد من معاني الأمة (أي الجارية المملوكة) البغي والفاجرة حرة كانت أو أمة، بل نجد تحت عنوان «نوعت النساء في الفجور» صفة «المومس»

(٤) انظر مرجعها السابق: Conclusion, P. 136.

وهي الفاجرة التي تميل لمريدها، والمومسات: «الاماء اللواتي للخدمة، ولأنهن أكثر من يزنين» (٥). ومع هذا فإن العناية بالمرأة، بأطوار عمرها، ومظاهرها، ومختلف أعضائها تحتل مساحة هائلة في المعجم العربي، فالشابة والجارية والطروقة والعاتق والغر والخود والخريذة والمعصر، بعض ما نجد من صفات البنات بالنسبة للعمر والجمال، كما نجد: الكاعب والناهد والقالك والجبأى والضيأ (٦) أوصافاً للجارية من قبل ثدييها، وقس على ذلك سائر مظاهر الحسن فيها، وإنها للفتة دالة أن ينهن المعجم (الافصح) إلى أن ما يطلق على الذكر من صفات السن هو ما يطلق على الأنثى، حتى كعوب الأنثى، وشبول الذكر، أي ظهور العلامات المميزة لجنس كل منها!! فهذا التوسع المفرط في أوصاف الحالات والخصائص علام يدل أن لم يدل على مدى الاهتمام ودقة الملاحظة، وما يعنيه ذلك من شعف ومزيد تعلق بالشيء؟! ولقد تأكد هذا التعلق نفسه بالكم الهائل من الاخبار والقصص والحكايات التي يرويها الفقهاء، دون أن يسارعوا إلى وسعها بمخالفة الدين، مع وضوح هذه المخالفة. واذن فقد نظرت العقلية العربية دائماً إلى الحب على أنه سلوك فطري، يكاد يتمتع بوجود مستقل، وأن تجربة الحب تكتسب قدراً من الاستقلال حتى عن أطرافها، بقوة ديناميكيته الخاصة وتقاليدها الماثورة المستقلة.

ودون أن نرمي إلى مجازاة البعض في تشقيق النظرية العربية إلى آراء ظاهرية وآراء حنبلية، أو معارضة بعض آخر في القول بانفراد ابن القيم بتمثيل النظرية العربية في الحب، فإنا نرى أن الظاهريين: ابن داود وابن حزم، قد سبقا بأطيب جوانب النظرية، من حيث هي فكر تأملي في المحبوب، يلتزم بأداب انكار الذات، ومن حيث هي سلوك يرقى بصاحبه إلى أن يتلقى سروره عبر سرور محبوبه. لقد أقر الجميع مبدأ المشكلة، وقد أثرت الأفكار حول هذا

(٥) الافصح في فقه اللغة ج ١ ص ١٩٩، ٣٣٥ والإشارة تعني تأمل الدلالة التاريخية لما يطلق على هذه الفئة من النساء، وكيف تعامل عبر العصور المختلفة.

(٦) السابق ص ١٦، ١٧.



المبدأ أن تعيده الى منبع قدرى غامض، تأثراً بالحديث الشريف عن ائتلاف الأرواح، وليس غموضه مرادفاً لعدم معنويته، فالمشاهدة المستمرة تؤكد صحته ودقته، وقد أوضحنا ذلك من قبل، ولكن على الرغم من صيغة المفاعلة فانه قد ظلت علاقة الحب - في التصور العربي - قائمة على محب ومحبوب، مع أن المساكلة تعني وجود متحابين كل منهما محب ومحبوب. وهذا بدوره قد يرجع الى تأثير التركيب الاجتماعي الذي نظردائماً بالربية الى المرأة اذ ما أخذت زمام المبادرة وأظهرت أنها البادئة بالحب، قد يرى بعض المحدثين أن هذا أمر في طبيعة الرجل والمرأة، اذ يعتز الرجل بأنه يريد المرأة، ولا تعتز المرأة بأن تريده، لأن الاغواء هو محور المحاسن في النساء، والارادة الغالبة هي محور المحاسن في الرجال (٧). والذي نراه أن المرأة والرجل كليهما يحملان عناصر الاغواء والمحاسن والارادة معاً، ولكن المجتمع في توزيعه للأدوار هو الذي يقوم بالسماح والحظر كما يحدد سلاح الاغواء وسلاح الارادة، وقد أكدت قصص الحب وأخباره وأشعاره قدرة المرأة واعتزازها بأن تريده، وأن تنال ما تريد بالاغواء والارادة. ومهما يكن من أمر فإن النظرية العربية نظرت دائماً للمحبيب على أنه ممتن عليه، وأما المحب فهو الممدوح، بمعنى أن طبعه المستعد للترقي والسمو هو الذي قاده الى التعلق بالمحبيب، ولهذا ترادفت الأقوال بالزام المحب بالوفاء دون أن تلزم المحبوب بذلك، واعتبرت الثمار الشهية للحب من نصيب المحب، حتى وإن كان المحبوب هو المثير، أو هو المثل الأعلى الذي يرغب المحب في الوصول اليه والاتحاد به.

وهناك نظرة أخيرة في تلك الدراسات التي عنيانها، فإننا حين نتأمل مادتها القصصية فإننا سنجد قصصها لا تنتمي الى طبقة أو قبيلة أو جنس أو وطن.. انهم مجرد رجال ونساء في حالات ونوازع عادية تبدو غير عادية، ولعلها أن تصوير كذلك بفعل الكبح ومشاعر الخوف. وهذا الطابع الواقعي لقصص الحب والعشق ربما أدى الى بعض الحرج بالنسبة للمؤلفين الفقهاء، وهو حرج اعتدروا عنه سلفاً في مقدماتهم، ولكن هذا المحتوى الواقعي المادي تبقى له دلالة اجتماعية وثقافية

(٧) المرأة في القرآن الكريم ص ٤٤.

على جانب من الأهمية، فالحق أن قصص الحب العذري الطاهر— من الناحية الفنية — لا تعين الراوي أو الفاص على بناء عقدة مركبة .. الفضة العدرية عادة غاية في التسطح، وليست قادرة على أحداث صدمة الدهشة التي يواجهها ويستشعرها القارئ حين يجد نفسه مع قصص الحيلة وثورة الغرائز، والقصة العذرية حين تصنع وتروى تناسب مجتمعا طبقيًا، انها بالاحرى تصنع للسادة المترفين الذين يواجهون الفراغ، ويريدون اثارة عاطفية على قدر من التهذيب والالتزام بالقيم، وربما كانت هذه اللمحة احدى النتائج التي نتوصل اليها بتحديد الفترة التي نشطت فيها قصص الحب العذري والمحيط الجغرافي الذي ظلت أحداثها تدور فيه. أما القصص والأخبار في هذه الكتب من الزهرة الى تزين الأسواق فان رائحة المادة وألوان الغرائز لم تفارق صفحاتها، وكما نعتبر ذلك اشارة الى نوع القراء المتوجه اليهم بهذه الكتب، فاننا لن نجد التقسيم الأخلاقي للنساء أو الرجال ملتزما بمحدود التقسيم الطبقي، لقد وجد الفضلاء أخلاقيا في كل موقع اجتماعي، وكذلك وجد الوضعاء والخلعاء، وهذا يعني الخروج على نمطية التوزيع الأخلاقي على أسس طبقية، كما يعني عدم تنزيه الطبقة العليا بتجنب ما يمكن أن يعتبر بمثابة فضائح لها .. لقد تجلّى الانسان مجردا في تلك القصص، يلعب به هواه، وتهبط به غرائزه، ويعيش تجربة الفضيلة بعناء واضح، هي كالمشي على الماء كما يقول ابن الجوزي. على أن بعض هذه الدراسات، وبخاصة عند ابن حزم صاحب طوق الحمامة، والسراج صاحب مصارع العشاق، قد أقرت حرية الحب للمرأة، وحقها المكتسب فيما يمكن أن يحقق لها هواها الخاص، بالحيلة أو الواقعة، كالرجل سواء بسواء، فقد رويت حكايات متدنية أو خارجة على أصول التهذيب كانت من تدبير نساء عاشقات، ولم نلاحظ في صياغة القصة أي ميل الى الازدراء أو التحقير .. انها نفس اللغة التي استعملت في صياغة القصص الأخرى دون أي اختلاف، ودون اضافة تعليق. ولكي يتأكد لنا هذا الملمح يمكن أن نوازن بين كتاب مما أشرنا اليه، وكتاب مثل «أخبار النساء» المنسوب لابن قيم الجوزية، وسنجد ديمقراطية الحب كأوضح ملامح هذه الدراسات.

## مراجع البحث

### أ: المصادر العربية التراثية:

- ١ — الأبشهي؛ شهاب الدين محمد بن أحمد: المستطرف من كل فن مستظرف. دار الفكر، بيروت.
- ٢ — اخوان الصفاء: رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء. المجلد الثالث. دار صادر بيروت ١٩٥٧.
- ٣ — الأصهباني؛ أبو الفرج علي بن الحسين: الأغاني، مصور عن طبعة دار الكتب القاهرة ١٩٦٣.
- ٤ — ابن أبي أصيبعة؛ موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. دار مكتبة الحياة. بيروت ١٩٦٥.
- ٥ — الأنطاكي؛ داود: تزيين الأسواق في أخبار العشاق. دار حمد ومحيو. بيروت ١٩٧٢.
- ٦ — البيضاوي؛ ناصر الدين عبدالله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. الحلبي. القاهرة ١٩٣٩.
- ٧ — التنوخي؛ القاضي أبو علي: المحسن بن علي الفرج. بعد الشدة، تحقيق الشالجي دار صادر. بيروت ١٩٧٨.
- ٨ — الشعالي؛ أبو منصور عبد الملك بن محمد: التمثيل والمحاضرة، تحقيق الحلو. القاهرة ١٩٦١. :فقه اللغة وسر العربية، مطبعة الاستقامة بالقاهرة
- ٩ — الجاحظ؛ أبو عثمان عمرو بن بحر: المحاسن والأضداد. الشركة اللبنانية للكتاب ١٩٦٩.
- : رسائل الجاحظ، تحقيق هارون. الخانجي القاهرة ١٩٦٥.
- : الحيوان، تحقيق هارون. الحلبي بالقاهرة ١٣٥٧ هـ.
- ١٠ — ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبدالواحد. القاهرة ١٩٦٢.

- ١١- ابن أبي حجلة؛ شهاب الديس أحمد بن حجلة المغربي: ديوان الصبابة. دار حمد ومحيو. بيروت ١٩٧٢.
- ١٢- ابن حزم؛ علي بن أحمد بن سعيد: طوق الحمامة في الألفة والألاف. دار المعارف القاهرة ١٩٧٧.
- : كتاب الأخلاق والسير. اللجنة الدولية. بيروت ١٩٦١.
- ١٣- الحصري القيرواني؛ أبو اسحاق ابراهيم بن علي: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق زكي مبارك. دار الجيل. لبنان ١٩٧٢.
- ١٤- أبوحيان التوحيدى: الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمن وزميله، المكتبة العصرية. صيدا. لبنان.
- ١٥- ابن الخطيب؛ الوزير لسان الدين: روضة التعريف بالحب الشريف. تحقيق عطا. دار الفكر العربي. القاهرة.
- ١٦- ابن خلدون؛ عبدالرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون - دار الشعب. القاهرة.
- ١٧- خورشيد، فاروق: في الرواية العربية. الدار المصرية. الاسكندرية.
- ١٨- ابن داود؛ أبو بكر محمد بن سليمان الأصفهاني: النصف الأول من كتاب الزهرة. الآباء اليسوعيين. بيروت ١٩٣٢.
- : النصف الثاني من كتاب الزهرة تحقيق السامرائي والقيسي، بغداد ١٩٧٥.
- ١٩- ابن الدباغ؛ عبدالرحمن بن محمد الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب. تحقيق هـ. ريتز. دار صادر بيروت ١٩٥٩.
- ٢٠- الديلمي؛ أبو الحسن علي بن محمد: عطف الألف المألوف على اللام المعطوف. تحقيق ج. ك. فاديه. القاهرة ١٩٦٢.
- ٢١- الراغب الأصبهاني؛ أبو القاسم حسين بن محمد: محاضرات الأدباء.
- ٢٢- السراج؛ أبو محمد جعفر بن أحمد القاريء مصارع العشاق دار صادر. بيروت.

- ٢٣ — السبكي؛ تاج الدين أبونصر عبد الوهاب: طبقات السافعية، تحقيق  
الخلو والطناحي، الحلبي. القاهرة ١٩٦٦.
- ٢٤ — ابن سينا؛ الشيخ الرئيس أوعلي: رسائل ابن سينا. كيدن ١٨٨٩.
- ٢٥ — السيوطي؛ جلال الدين: نزهة الجلساء في أشعار النساء. تحقيق  
المنجد. المكشوف. بيروت ١٩٥٨.
- ٢٦ — ابن عبد ربه؛ أوعمر أحمد بن محمد: العقد الفريد. لجنة التأليف  
والترجمة. مصر ١٩٤٩.
- ٢٧ — العرجي، عبدالله بن عمر: ديوان العرجي، تحقيق الطائي والبيدي.  
بغداد ١٩٥٦.
- ٢٨ — العقد؛ عباس محمود: المؤلفات الكاملة: عن عمر بن أبي ربيعة،  
وجميل. بيروت
- : المرأة في القرآن الكريم. كتاب الهلال القاهرة ١٩٥٩.
- ٢٩ — الغرناطي؛ عبدالحق بن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب  
العزیز. تحقيق الملاح. القاهرة ١٩٧٤.
- ٣٠ — الغزولي؛ علاء الدين البهائي: مطالع البدور في منازل السرور.  
مطبعة ادارة الوطن. القاهرة ١٢٩٩هـ.
- ٣١ — الغزالي؛ أبو حامد محمد بن محمد: احياء علوم الدين. دار المعرفة.  
بيروت.
- ٣٢ — أوالفداء: تفسير القرآن العظيم — دار احياء التراث العربي بيروت  
١٩٦٩.
- ٣٣ — ابن قتيبة، أبومحمد عبدالله الدينوري: الشعر والشعراء، تحقيق ساكر.  
دار المعارف القاهرة ١٩٦٦.
- : عيون الأخبار. وزارة الثقافة. القاهرة ١٩٦٣.
- ٣٤ — القلقشندي؛ أبو العباس أحمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة  
الانشا. وزارة الثقافة القاهرة ١٩٦٣.

- ٣٥- ابن قيم الجوزية؛ شمس الدين محمد: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. دار الكتب العلمية. بيروت ١٩٧٧.
- : أخبار النساء. دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧٣.
- ٣٦- المرزباني؛ أبو عبدالله محمد بن عمران: أشعار النساء، تحقيق العاني وناجي. بغداد ١٩٧٦.
- ٣٧- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر. دار الاندلس. لبنان ١٩٦٥.
- ٣٨- النويري؛ شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الارب في فنون الأدب. وزارة الثقافة. القاهرة.
- ٣٩- الوشاء؛ أبو الطيب محمد بن اسحاق: الموشى أو الظرف والظرفاء. دار صادر بيروت ١٩٦٥.
- ٤٠- يزيد؛ الوليد بن يزيد: ديوان الوليد بن يزيد. جمع وتحقيق ف جابرلي. دار الكتاب الجديد. بيروت ١٩٦٧.

#### ب - المخطوطات:

- ٤١- ابن فليته؛ أحمد بن محمد بن علي اليمني: رشد اللبيب الى معاشره الحبيب - مخطوط بدار الكتب المصرية.
- ٤٢- ابن فهد الحنبلي؛ محمود بن سليمان: منازل الأحباب ومنازه الألباب - مخطوط بمكتبة أحمد الثالث - بتركيا.
- ٤٣- الكسائي؛ أحمد بن سليمان بن حميد: روضة العاشق ونزهة الواثق - مخطوط بمكتبة أحمد الثالث - بتركيا.
- ٤٤- الكوراني؛ محمد بن الحسين: أمل الذكر - مخطوط بالمتحف البريطاني.

#### ج - المعاجم:

- ٤٥- الزركلي؛ خير الدين: الأعلام. دار العلم للملايين. بيروت ١٩٧٩.

٤٦ — ابن منظور؛ محمد بن مكرم المصري: لسان العرب المحيط. بيروت ١٩٦٨.

٤٧ — ياقوت الحموي، معجم الأدباء بيروت.

٤٨ — جماعة من المستشرقين: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. لندن ١٩٦٢.

#### د — المراجع الأجنبية:

٤٩ — أفلوطين: التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. وزارة الثقافة. القاهرة ١٩٧٠.

٥٠ — Forster, E.M: Aspects of the Novel. Penguin Books. 1966.

٥١ — Giffen. Lois Anita: Theory of Profane Love: Among the Arabs: The Development of the Genre, University of London Press 1972.

٥٢ — نلينو، السنيور كرلو: علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى. روما ١٩١١.

٥٣ — دي روجون، ديس: الحب والغرب، ترجمة عمر شخاشيرو. وزارة الثقافة. دمشق ١٩٧٢.

٥٤ — فاديه. ج. ك: الغزل عند العرب، ترجمة ابراهيم الكيلاني. دمشق ١٩٧٩.

٥٥ — Watt, Ian, The Rise of the Novel, Penguin Books, 1966.

#### ه — المراجع العربية:

٥٦ — ابراهيم، زكريا: ابن حزم الاندلسي. الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة.

: مشكلة الحب. مكتبة مصر. القاهرة.

٥٧ — ابراهيم، عبد الحميد: قصص العشاق النثرية في العصر الأموي. القاهرة ١٩٧٢.

- ٥٨ — الأهواني، أحمد فؤاد: أفلاطون. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٥.
- ٥٩ — الجوارى؛ أحمد عبدالستار: الحب العذري. دار الكتاب العربي بمصر ١٩٤٨.
- ٦٠ — الحاجري، طه. ابن حزم: صورة أندلسية. دار الفكر العربي. القاهرة.
- ٦١ — حسين. طه: حديث الأربعة. دار المعارف. القاهرة.
- : قادة الفكر. دار المعارف. القاهرة.
- ٦٢ — حلمي، أحمد كمال الدين: ٣٥٠٠ عام من عمر إيران، مؤسسة على جراح الصباح الكويت ١٩٧٩.
- ٦٣ — الصابوني، محمد علي: مختصر تفسير ابن كثير. دار القرآن الكريم. بيروت ١٣٩٣ هـ.
- ٦٤ — عبد الحميد، عرفان: الفلسفة في الاسلام — دار التربية. بغداد.
- ٦٥ — العظم، صادق جلال: في الحب والحب العذري. دار العودة. بيروت ١٩٧٤.
- ٦٦ — فيصل، شكري: تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام. دار العلم للملايين ط ٤.
- ٦٧ — القط، عبدالقادر: في الشعر الاسلامي والأموي. دار النهضة العربية. بيروت ١٩٧٥.
- ٦٨ — مكي، الطاهر: دراسات عن ابن حزم — مكتبة وهبه. القاهرة ١٩٧٦.
- ٦٩ — نجم، وديعة: القصص والقصص في الأدب الاسلامي. وزارة الاعلام. الكويت ١٩٧٢.
- ٧٠ — هلال؛ محمد غنيمي: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية. دار نهضة مصر القاهرة ١٩٧٦.



## المحتوى

### صفحة

مقدمة .....	٥
من الهامش الى الصميم .....	٩
هذا الصنف من المؤلفين .....	٤٣
الحب فكرة.. الحب سلوك .....	٧٩
الحب والجنس .....	١٠٩
الحب من البداية الى النهاية .....	١٤٣
روافد واتفاقات .....	١٨٥
الحب في الدراسات الموسوعية .....	٢٣٧
قصص الحب .....	٢٥٧
حسيون وعذريون .....	٣٠١
الطريق الى رؤية جديدة .....	٣٥٥
المصادر والمراجع .....	٣٦٥



## صدر في هذه السلسلة

- ١ - الحضارة تأليف د. حسين مؤنس
- ٢ - اتجاهات الشعر العربي المعاصر تأليف د. احسان عباس
- ٣ - التفكير العلمي تأليف د. فؤاد زكريا
- ٤ - الولايات المتحدة والمشرق العربي تأليف د. أحمد عبد الرحيم مصطفى
- ٥ - العلم ومشكلات الانسان المعاصر تأليف زهير الكرمي
- ٦ - الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها تأليف د. عزت حجازي
- ٧ - الاحلاف والتكتلات في السياسة العالمية تأليف د. محمد عزيز شكري
- ٨ - تراث الاسلام تأليف د. زهير السهوي
- ٩ - اضاء على الدراسات اللغوية المعاصرة تأليف د. نايف غريما
- ١٠ - جمعا العربي تأليف د محمد رجب النجار
- ١١ - تراث الاسلام ٢- ترجمة د. حسين مؤنس - احسان صديقي العمد
- ١٢ - تراث الاسلام ٣- ترجمة د. حسين مؤنس - احسان صديقي العمد
- ١٣ - الملاحه وعلوم الحار عند العرب تأليف د. أنور عبدالمعلم
- ١٤ - جمالية الفن العربي تأليف د. عفيف بنسي
- ١٥ - الانسان الحائرين العلم والحرفه تأليف د. عبدالحسن صالح
- ١٦ - النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية تأليف د. محمود عبد الفضيل
- ١٧ - الكون والثقوب السوداء اعداد رؤوف وصفي
- ١٨ - الكوميديا والتراجيديا ترجمة د. علي محمود
- ١٩ - المخرج في المسرح المعاصر تأليف سعد أردش
- ٢٠ - التفكير المستقيم والتفكير الأعرج ترجمة حسن سعيد الكرمي
- ٢١ - مشكلة انتاج الغذاء في الوطن العربي تأليف د. محمد الفرا
- ٢٢ - البيئة ومشكلاتها تأليف رشيد الحمد - محمد سعيد صباريني
- ٢٣ - الرق تأليف د. عبدالسلام الترماني
- ٢٤ - الابداع في الفن والعلم تأليف د. حسن احمد عيسى
- ٢٥ - المسرح في الوطن العربي تأليف د. علي الراعي
- ٢٦ - مصر وفلسطين تأليف د. عواطف عبدالرحمن

- ٢٧ - العلاج النفسي الحديث  
٢٨ - افريقيا في عصر التحول الاجتماعي  
٢٩ - العرب والتحدي  
٣٠ - العدالة والحرية في فحر النهضة العربية الحديثة  
٣١ - الموشحات الاندلسية  
٣٢ - تكنولوجيا السلوك الانساني  
٣٣ - الانسان والثروات المعدنية  
٣٤ - قضايا افريقية  
٣٥ - تحولات الفكر والسياسة  
في الشرق العربي ١٩٣٠-١٩٧٠  
٣٦ - الحب في التراث العربي
- تأليف د. عدالستار ابراهيم  
ترجمة شوقي جلال  
تأليف د. محمد عمارة  
تأليف د. عرت قرني  
تأليف د. محمد زكريا عناني  
ترجمة د. عبدالقادر يوسف  
تأليف د. محمد فتحي عوض الله  
تأليف: د. محمد عبدالغني سعودي  
تأليف: د. محمد جابر الانصاري  
تأليف: د. محمد حسن عبدالله



## المؤلف في سطور

د. محمد حسن عبد الله

● ولد عام ١٩٣٥ بمدينة المنصورة — بمصر.

● أستاذ النقد الأدبي بجامعة الكويت.

● حصل على الدكتوراة بمرتبة الشرف الأولى من كلية الآداب — جامعة عين شمس — سنة ١٩٧٠.

● عمل بالكويت منذ تخرجه وإلى الآن، وانضم الى قسم اللغة العربية بجامعة الكويت منذ تأسيسها سنة ١٩٦٦.

● له اهتمام بدراسات أدب الخليج، والكويت بصفة خاصة.

● كتب الرواية والقصّة القصيرة، وله روايتان منشورتان، ومجموعة قصص قصيرة.

● من أهم مؤلفاته : الواقعية في الرواية العربية — كليبوترا في الأدب والتاريخ — مقدمة في النقد الأدبي — الصورة والبناء الشعري — الاسلاميّة والروحية في أدب نجيب محفوظ.

● ومؤلفاته في الأدب الكويتي : الحركة الأدبية والفكرية في الكويت — ديوان الشعر الكويتي (احتيار وتقديم) — الصحافة الكويتية في ربع قرن (ببليوجرافيا) — الحركة المسرحية في الكويت — المسرح الكويتي بين الحثية والرجاء — صقر الرشود مبدع الرؤية الثانية.



# المساجد

تأليف

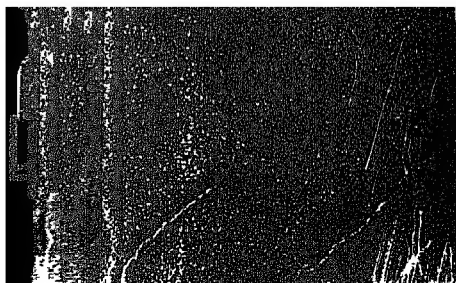
د. حسين مؤنس

الكويت	٢٥٠	فلسا	ليبيا	٢٥	قرشا	عمان	٤	ريال
السعودية	٥	ريال	المغرب	٥	دراهم	اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس
العراق	٣٠٠	فلسا	تونس	٥٠٠	مليم	اليمن الشمالية	٤٥	ريال
الاردن	٢٥٠	فلسا	الجزائر	٥	دناير	البحرين	٤٠٠	فلس
سوريا	٣	ليرات	مصر	٢٥٠	مليا	قطر	٥	ريال
لبنان	٢٥	ليرة	السودان	٢٥٠	مليا	الامارات العربية	٥	درهم

الاشتراكات : يكتب بشأنها الى المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،

ص ب ٢٣٩٩٦ - الكويت





مطبع دار الحكمة - الكويت